الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة

لمؤلفه

الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني
صدر الدين محمد الشيرازي
مجدد الفلسفة الإسلامية
المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ

دار إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان

الحكمة المتعالية

في الأسفار العقلية الأربعة

لمؤلفه
الحكيم الالهي والفيلسوف الرباني
صدر الدين محمد الشيرازي
مجدد الفلسفة الاسلامية
المتوفى سنة ١٠٥٠ هج

الجزء الأول ✻ من السفر الرابع

الطبعة الرابعة
١٤١٠هـ - ١٩٩٠م

دار احياء التراث العربي
بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم

السفر الرابع

في علم النفس من مبدء تكونها (١) من المواد الجسمانية الى آخر مقاماتها (٢) ورجوعها الى غاياتها القصوى ، وفيه أبواب .

---

(١) مراده من هذا المبدء هو المبدء القابلي لانه مبدء التكون في عالم التكوين الملازم للحركة الذاتية والتجدد الفطرى الكونى ، و هى عبارة على ما ذكره قده عن العناصر الاربعة من حيث تجددها و تعلقها بالقابل المحض ، والقوة الصرفة المساة بالهيولى الاولى الشائقة بذاتها للفعليات التى هى متحركة اليها باتباع الصور العنصرية والطبيعية المتحركة بجوهرها ، و هى لكونها فى صرافة القوة و محوضة القبول لاتكون فاعلة بذاتها لوجود النفس ، و لالشىء من الاشياء ، و الالزم خرق الفرض . و كذا العناصر لكونها اجساماً مقارنة لها لايمكن ان تكون علة ايجابية لشىء ما مخرجة اياه من العدم الى الوجود ، لما هو المقرر فى مقره ، و لان معطى الشىء اعطاءاً ايجابياً يجب أن يكون واجداً له بنحو أعلا ، اذ المعلول المقتضى بذاته يجب و أن يكون بهويته الشخصية متعيناً فى مرتبة اقتضاء العلة المقتضية بذاتها له ، و الالزم استواء النسبة الملازم للترجح بلا مرجح ، والتخصص بلا مخصص ، و اقتضاء العلة المقتضية بذاتها عين ذاتها ، و العلة أعلى وجوداً من المعلول فيكون المعلول متعيناً فيها بنحو أعلى و أشرف من وجوده فى مرتبة ذاته و العناصر أخس وجوداً من النفس فكيف تكون علة ايجابية لها بل العلة الايجابية لها و لسائر الكمالات الواردة على الهيولى الاولى و على الصور الاولية انما هى العناية الصرفة الالهية بوجه النزول فى منازل فضله تعالى السارى فى جميع المراتب البدوية و الختمية ـ م ر ه .

(٢) اشارة الى أن وحدة النفس التى هى عين وجودها طور آخر من الوحدة ، وهى الوحدة الجمعية الجامعة لنشئات من الوجود بنحو الكثرة فى الوحدة بوجه ، والوحدة فى الكثرة بوجه آخر ، اذ لها وجود جمعى وحدانى بحسب أصل ذاتها و صورة صورها ، و وجود فرقى بحسب فروع أصلها وتوابع ذاتها التى هى عينها بوجه السريان والنزول ، و هى فى وجودها النفسانى الماخوذ بوجه الاطلاق عن الجمع و الفرق جامعة لجمع وجودها و فرقه ، فمبدء وجودها هو مرتبة من مراتبه المتقدمة عليها أولا بالزمان المتاخرة عنها ☆

الباب الاول

في أحكام عامّة للنفس وفيه فصول :

فصل «١»

في تحديد النفس

إعلم أنّ عناية البارى جلّ إسمه لمّا أفادت جميع مايمكن إيجادها(١) بالفيض

* اخيراً بالذات ، والمتقدمات زماناً من مراتبها هي عين المتأخرات ذاتا منها من حيث الذات و غيرها من جهةالحدود الصعودية أولا و النزولية آخراً فتكون دانية فيعلوها ، عالية في دنوها ، مقدسة في تدنسها ، متدنسة في تقدسها ، مجردة مع تعلقها ، متعلقة مع تجردها ، داخلة فيشعبها و فروعها التي هيمنازل فعلها ومناهل لنورها ، لاكدخول شيء في شيء ، و خارجة عنها لاكخروج شيء عن شيء ، من عرف نفسه فقد عرف ربه . فافهم ذلك و صنه عن الاغيار الاشرار المنكرين لاسرار التوحيد الذى عبر عنه ائمتنا عليهم الافالتحية و الثناء تارة بـالامر بين الامرين : الجبر و التفويض ، وتارة بالمنزلة بين المنزلتين : التشبيه و التنزيه ، وتارة بالخروج عنالحدين : الابطال والتشبيه - م ر ه .

(١) متعلق بكلمة يمكن ، و متعلق افادتمحذوف ، أى لما افادت بالفيضالمقدس جميع مايمكنإيجادها بالفيض الاقدسالذى به تهندس الاشياء و تقديرها الازلى ، وعناية البارى تعالىهيالعلم بالنظام الاحسن السابق على الايجاد ، و يكون فعليا منشاءاً لوجود المعلوم . و ان شئت التحقيق للمقام فـاعلم ان للحق تعـالى بعد تجليه الذاتى على ذاته بذاته تجلياً على اسمـائه و صفـاته و لوازمها . وتجلياً على ذوات الاشياء .

اما الاول فكما ان له مقاماً احديا و هو مرتبة نفسالذات و الهوية المطلقة كذلك له مقام واحدى ، و هو مرتبةالذات المستجمعة لجميع الاسماء الحسنى و الصفات العليا . مستتبعة للاعيان الثابتة للماهيات الممكنة ، بحيث لو جاز اطلاق الماهية على تلك المعانى المعقولة اعنى مفـاهيم الاسماء و الصفات ، لكانت الاعيـان لوازم المـاهيات ، و هى فى هذهالمرتبةلامجعولة بلامجعولية الذات ، موجودة بوجود الذات لابوجود آخر .

اما تجلى الثانى فهوتجليه فى مرتبة كن على ذوات الاشياء ، و هذا لتجلى يسمى بالفيض المقدس ،كما انالاول و هو تجليه فيأسمائه و صفاته ، يسمى بالفيض الاقدس ، و هذا هوالرحمة الصفتية التى وسعت شيئية مفاهيم الصفات ، كما ان الفيض المقدس هوالرحمة الفعلية التي وسعت شيئية الماهيات - س ر ه .

الأقدس على ترتيب الأشرف فالأشرف[١] حتّى بلغ إلى أدنى البسائط و أخسها منزلة ، ولم يجز في عنايته[٢] وقوف الإفادة على حدّ لايتجاوزه[٣] فبقي إمكان وجود أُمور غير متناهية في حدّ القوّة إلى الفعل ، وكانت الموّاد الجسمانية و إن تناهت في الإظلام والكثافة و البرودة غير ممتنعة عن قبول الاستكمال بتأثير مبدء فعّال كتأثير أشعة

(١) اذلو لم يفدكذلك فاما أن يفيدلاعلى ترتيب بل فى مرتبة واحدة فى الافادة فلزم صدور الكثير عن المبدء الواحد البسيط من جميع الجهات ، فلزم تركبه و هو خرق الفرض أو يفيد على ترتيب لكن بتقديم الاخس على الاشرف فلزم وجود الممكن الاخس قبل أن يوجد الممكن الاشرف . ويبطله برهان قاعدة الامكان الاشرف . و كذا المناسبة التامة بين العلة بذاتها و معلولها بالذات التى يصدرعنه من دون واسطة بحيث لايكون بينها و بين سائر المعلولات مناسبة أتم منها بل ولامكافئاً لها والالزم من صدوره منها دون غيره ترجح من دون مرجح او ترجح المرجوح على الراجح ، والاشرف اتم مناسبة من الاخس فلايصدر الاخس قبله ، على أن العلة الكافية فى وجود المعلول بالذات بذاتها تكون تمام اقتضاء الهوية الخاصة لذلك المعلول فى مرتبة ذاتها بماهى علة له بذاتها و الا لم يكن علة بذاتها له ، فاذاً تمام ذاتها عين تمام اقتضائها له ، و الالم يكن ما فرض علة بذاتها بتمامها علة بذاتها له بل بعض ذاتها و الكلام فى بعضها عائد و ينتهى الامر الى ما هو بتمام ذاته تمام اقتضائه له ، فلو صدرالاخس منها قبل الاشرف و يلزم عند ذلك أن يصدر الاشرف من الاخس ، و بواسطته للزم من صدور الاخس منها عدم كون ذاتها تمام اقتضائه لمعلولها بل بعض ذاتها لفعل ما هو اخس منها و أشرف منه ، ومن صدور الاشرف من الاخس عدموفاء تمام ذات العلة لتمام اقتضاء معلولها . وكون العلة اضعف من المعلول و هو كما ترى ضرورى البطلان من دون دقة و بيان فافهم ذلك كله ـ م ر ه .

(٢) وجهه ما سبق من لزوم تحدد عنايته تعالى الملازم لتحدد ذاته تعالى عن ذلك علواً كبيراً ـ م ر ه .

(٣) جواب لما ، و يجوز ان يكون هذا مفسدة للوقوف ، أى لم يجزالوقوف حتى يلزم بقاء ذلك ، فالفاء للعطف على قوله لم يجز ، و جواب لما حينئذ قوله فاول ماقبلت . قوله: كتاثير الخ الكاف للتشبيه لا للتمثيل ، أى تأثير المبدء الجواد و وسائط جوده يشبه تاثيرالاشعة ، أوتعليلية كقوله تعالى : واذكروا الله كما هداكم . و انما حملناعلى ذلك لان تلك الاشعة معدات ، لامبادى فاعلية ، كمالايخفى ـ س ر ه .

الكواكب (١) سيّما الشمس في التلطيف و التعديل لتصير باكتسابها نضجاً و اعتدالا مادّةللاغذيةوالأقوات ، وقوّة منفعلة ، لتوليدالكائنات ، مهيّأة لقبول النشوء والحياة(٢) بصور يترتب عليها آثار الحكمة والعناية ، كالحيوان والنبات بعد إيفاء الطبيعة حقوق ما تقدّم عليها من سائر المركبات و قواها ، و قدمرّ السبب الكّلي في كون الأخسّ قابلا لما هوأشرف إذالممكن لم يخلق هباماً و عبثاً بل لأن يكون عائداً إلى غايته الأصلية ، فالعناصر إنّما خلقت لقبول الحياة والرّوح .

فأوّل ما قبلت من آثار الحياة (٣) حياة التغذية و النشوء والنماء والتوليد ، ثمّ حياة الحس والحركة ، ثمّ حياة العلم والتمييز ، و لكلّ من هذه الأنواع من الحياة صورة كماليّة يفيض بها على المادّة آثار تلك الحياة بقواها الخادمة إياها ، تسمّى تلك الصورة نفساً أدناهاالنفس النباتيّة ، و أوسطها النفس الحيوانيّة ، وأشرفها النفس الناطقة ، ولهذه الثلاثة معنى مشترك ذاتيّ وحدّ جامع ، و نحن نريدأن نذكر في هذا الفصل ،

(١) الكاف للتمثيل أى مثل قبول هذا التأثير المحسوس اللى لاينكره أحد و ان كان من أصحاب الحس والمحسوس الغالب حسه على عقله ـ م ر ه .

(٢) أى متهيأة تهيئاً ذاتياً بصور نوعية لكمالات نوعية ، و صور شخصية لكمالات شخصية ، فان الاعراض التى بهاالتهيؤ العرضى من آثار تلك الصور ، فالتهيؤ العرضى من آثار التهيؤ الذاتى فتهيؤالهيولى انما هومن قلبها لامن ذاتها ، فانها فى صرافة القوة نسبتها الى جميع الكمالات و التهيؤات سواء ـ م ر ه .

(٣) اطلاق الحياة على النبات ممالاوجه له ، لان الحى هوالدراك الفعال ، و اقل مراتب الدرك هوالدرك اللمسى كما للخراطين ، واقل مراتب الفعل تحريك القوة المحركة للحيوان بالارادة . معلوم ان النبات لاحظ له منهما وجعله حياً باعتباران الوجود عين الحياة السارية فى كل شيء ، وان كان حقاً وهو قدس سره يصرعليه فى زبره وان انكر على صاحب الفتوحات في اواخر مباحث المعاد حيث جعل الحياة ذاتية لذوات و جوادث الاجسام الا انه لايلائم هذا المقام ، حيث قسموا المركب الى المعدن والنبات و الحيوان ، اذ معلوم ان الحياة التى بها صار الحيوان حيواناً و مقابلا للاخرين ، هى الدرك و الفعل و الافباعتبار الحياة التى هى الوجود ، فهى وامهاتها كلها حيوانات ، و ايضا لايلائم قوله : فاول ما قبلت ، فانه ينادى : بان ما قبل النبات خال من الحياة ، و الحال ان حياة الوجود سارية فى ما قبله ـ س ر ه .

البرهان على وجودها مطلقا والحدّ لماهيّتها نفساً ؛ فإنّ البسيط [1] و إن لم يكن له حدّ ولاعليه برهان ، من جهة هويّة ذاته البسيطة ، ولكن من جهة فعله أوانفعاله ممّا يقبل التحديد ، و يقام عليه البرهان ، فهكذا شأن النفوس و الصور بما هي نفوس وصور .

أمّا البرهان على وجودها فنقول : إنانشاهد أجساماً يصدرعنها الآثار لاعلى وتيرة واحدة من غير إرادة ، مثل الحسّ والحركة و التغذية والنموّ و توليد المثل ، وليس مبدء هذه الآثار المادّة الأولى، لكونها قابلة محضة ليستفيها جهة الفعل و التأثير ، ولاالصورة الجسمية المشتركة بين جميع الأجسام ، إذقديوجد أجسام تخالف تلك الأجسام في تلك الآثار ، وهي أيضاً قد لاتكون موصوفة بمصدرية هذه الأفعال ، فإذن في تلك الأجسام مباد غيرجسميتها ، و ليست هي بأجسام فيها و إلّا فيعود المحذور فإذن هي قوّة متعلّقة بتلك الأجسام ، وقد عرفت في مباحث القوّة والفعل أنّا نسمّي كلّ قوّة فاعلّية يصدرعنها الآثار لاعلى وتيرة واحدة نفساً وهذه اللفظة إسم لهذه القوّة لابحسب ذاتها البسيطة بل من

---

(١) ان قلت : النفس وان كانت بسيطة بمعنى ان ليس لها أجزاءاً خارجية ولااجزاءاً مقدارية ، الا ان لماهيتها النوعية كما هو المشهور أجزاء يمكن التحديد بها ، ولو سلم ان ليس لها ماهية ، لكن يقام عليها البرهان المأخوذ من الفاعل والغاية ، كما ان أنحاء الوجود بسائط ، الا انها مجعولة بالذات ، و ان لم يقم عليها البرهان المأخوذ من العلة المادية و الصورية ، قلت : ان البسيط الحقيقى الذى كالوجوب الذاتى أو الوجود المطلق ، لامبدء له يحد و يقام عليه البرهان باعتبار فعله والانفعال منه لابحسب ذاته . فهكذاشأن النفوس والصور بالطريق الاولى ، والصور عبارة اخرى للنفوس على مايجيء بعد أسطر . أو المراد به ما به الشيء بالفعل فيشمل العقول ، و لفظ انفعاله محذوف من باب الحذف و الايصال ، كقوله تعالى : و اختار موسى قومه . وجه آخر : النفوس والصور فصول حقيقية ، والفصول عنده وجودات و الوجود بما هو وجودلاحد لهولابرهان عليه ، و قد حققنا فيحواشينا على الشواهد الربوبية معنى كون الفصل الحقيقى وجوداً ، من شاء فليراجع اليه ، و حينئذ فالصورة بمعناها الاشهر . وجه آخر : النفس الناطقة عنده و عندالشيخ الاشراقى روح‌الله روحه لاماهية لها ، فلاحد لها ، وكذا لابرهان عليها باعتبار باطن ذاتها الخفية بل الاخفى ، و امر الصورة و الانفعال حينئذ كما فى الوجه الاول فتأمل ـ س ر ه .

حيث كونها مبدءاً لمثل هذه الأفاعيل المذكورة و لذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي .

وأما الحدّ فنقول آخذاً في بيانه على طبق ما قالته الحكماء : إنّ النفس لها حيثيّات متعدّدة فتسمّى بحسبها بأسام مختلفة وهي القوّة والكمال والصورة ، فهي لكونها تقوى على الفعل الذي هو التحريك ، وعلى الإنفعال[١] من صور المحسوسات والمعقولات الذي هو الإدراك ، تسمّى قوّة ؛ و بالقياس إلى المادّة الّتي تحلّها ليجتمع منها جوهر نباتيّ أو حيوانيّ صورة ؛ و بالقياس إلى أنّ طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل اقتران الفصل بها فإذا انضاف إليها كمل بها النوع كمالاً ؛ فقالوا : تحديد النفس بالكمال أولى من تحديدها بالصورة لوجوه :

أمّا أوّلاً فلأنّه أعمّ من حيث[٢] أنّ الصورة عند الجمهور هي المنطبعة في المادّة ، ومن النفس ماهي غير منطبعة فهي إذن ليست صورة للبدن و لكنها كمال له ، كما أنّ الملك كمال للمدينة والربّان كمال للسفينة .

وأمّا ثانياً [٣] فلأنّ الكمال قياس إلى المعنى الّذي هو أقرب من طبيعة الجنس

---

(١) هذا على طريقة الجمهور و اما على مذهبه قدس سره ، فادراك المحسوسات بالفعالية و المعقولات بالاتحاد بها و بالعقل الفعال ، كما سيجيء ـ س ر ه .

(٢) يمكن ان يقال النفس بما هي نفس مادية حالة في البدن كما هو طريقته قدس سره الآن منظوره ان في ذكر الصورة لادلالة على ان لها مقاما آخر ، بخلاف الكمال اذلا يلزمه ان يحل في شيء ، كالملك بالنسبة الى المدينة ، ولذلك ذكر لفظ الاولوية على ان هذا البيان من القوم ـ س ر ه .

(٣) معناه ان الكمال قايسناه الى النوع فيما مر آنفا ، والنوع اقرب الى الجنس لاجل الحمل فيكون الكمال اقرب الى الجنس . فهو جدير بأن يجعل جنساً في تعريفها ، بخلاف الصورة فان قياسها الى المادة كما مر ، والمادة أبعد من الجنس لانها مأخوذة بشرط لا غير محمولة وهو مأخوذ لابشرط و محمول ، والحاصل ان ماكان المقيس عليه له أقرب الى الجنس فهو أجدر بان يجعل جنساً مما ليس المقيس عليه له أقرب اليه ، وبما قررناه ظهر ان الفاء في قوله فالصورة تقتضي الى آخره للعطف ، لانه وجه آخر بدليل قوله بخلاف الكمال الخ ، و ماقبله تام بدونه ، و جعلهما وجهاً واحداً باعتبار اشتراكهما في المقايسة ، و لوابدل الفاء بالواو كان أنسب ، لكن امر اللفظين ، وقوله اعني المادة تفسير للفظ شيء ☆

وهوالنوع ، والصورة قياس إلى الشيء الّذى هوأبعد من ذلك و هوالمادّة فالصورة تقتضي نسبة إلى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها ، وإلى شيء يكون الجوهر الحاصل بحسبه هو ماهو بالقوّة ، و إلى شيء لاينسب إليه الأفاعيل بالحقيقة أعني النوع .

وأما ثالثاً فلانّ الدلالة على المادّة مقترنة [١] فيالدلالة علىالنوع من غيرعكس .

فتبين منهذا إنّا إذا قلنا فيتعريف النفس إنّها كمال كان أدلّ على معناها وكان متضمناً لجميع أنواعها منجميع وجوهها ، ولاتخرج النفس المفارقة .

وهوأيضاً أولى من القوّة لوجوه :

أما أولا فلأنّ للنفس قوّة الادراك [٢] وهي إنفعالية وقوّة التحريك وهيفعلية ، وليس إعتبارأحد المعنيين أولىمنالآخر. فان قيل لفظ القوّة و اقتصرعلى أحد وجهين [٣] عرض ماقلناه . وشيء آخر وهوأن لايتضمن الدلالة على ذات النفس من حيث هينفس بل من جهة دون جهة ، وقد بيّن في علم الميزان : أنّ ذلك ليس بجيّد ولاصواب ، فيجب إعتبار هما فيحدّها ، و إسمالقوّة يتنا ولهما بالاشتراك لأنّ أحدهما داخل تحتمقولة

☆ في المقامات الثلاثة ثم لايخفى انهذه وجوه استحسانية ، فلك أن تقلب هذا الوجه وتقول : ان الصورة قياس الى المعنى الذيهو أقرب من طبيعة الجنس ، بلعين الجنساو تقرر انالجنسعينالمادة ذاتاً و التفاوت بينهما بالاعتبار بخلاف الكمال ـ س ر ه .

(١) اى قرين معها مضمن فيها ، لان الكمال تدل على النوع ، والجنس جزوء ، و هو مأخوذ من المادة ، فيدل عليها بخلاف الدلالة على المادة ، فتبين منهذا انا اذا ذكرنا الكمال في تعريفه ، كان متضمنا للنفس المادية كالنباتية و المفارقة من جهة ذاتها بخلاف ما اذاذكرنا الصورة لاشعارها بالمادة ، فيخرج المفارقة منها ، و هذا كاف في الاولوية ـ سر ه .

(٢) هذا انما يتوجه لو كان المراد بتحديد النفس الحيوانية من حيث هي نفس حيوانية ، و اما اذا كان المراد تحديد النفس مطلقاً نباتية كانت اوحيوانية ، و اريد من القوة اذا وقعت فيحدها قوةالتحريك ، فلايتوجه ما ذكره كمالايخفى فتأمل ـ ل ر ه .

(٣) و هو الترجيح بلا مرجح ، و يمكن الترجيح بعموم الفعلية ، لشمولها جميع النفوس ، ولايعرض شيء آخر لان المعرف النفس بما هي عامة ، و ليس لها جهتان ، لكن مقصوده انالحدود بازاءالوجودات ، والحكيم يتكلم في المفاهيممنحيثالتحقق ، اىفي الحقايق ، والنفس بما هيعامةلاوجود لها ـس ر ه .

أن يفعل والآخر تحت مقولة أن ينفعل ، والأجناس العالية قد علمت أنها متباينة بتمام ماهيّاتها ، و إطلاق اللفظ المشترك ممايجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال[1] فإنّ قوله عليهما ليس بالإشتراك فإنّ النفس من جهة القوّة الّتي يستكمل بها إدراك الحيوان كمال ، ومن جهة القوّة الّتي تصدر عنها أفاعيل الحيوان أيضاً كمال .

وأما ثانياً[2] فلأنّ القوة إسم لها من حيث أنها مبدء للأفعال ، والكمال إسم لها من هذه الجهة ومن حيث أنها تكمّل النوع ، وما يعرّف الشيء من جميع جهاته أولى مما يعرّفه من بعض جهاته ، فظهر أنّ الكمال هوالّذي يجب أن يوضع في حدّ النفس مكان الجنس .

قالوا : إنا إذا عرّفنا أنّ النفس كمال لكـذا بأيّ تفصيل يبيّن تحصيله لم نكن بعد عرّفنا حقيقة النفس و ذاتها ، بل عرّفناها من حيث هي نفس ، وقد عرفت في باب المضاف أنّ وجود المضاف بما هو مضاف وجود غير مستقل ، ولانعرف من وجود النفس إلاّ ما يقتضيه تلك الإضافة المحدودة[3] بماهي إضافة محدودة لاتمام وجودها لكون إسم النفس

(١) يعني : ان الكمال لكونه مشتركاً معنوياً بين القوتين ، يمكن ان يستعمل في الحد و يراد به الكمال في الجملة ، سواء كان بحسب قوة التحريك فقط كما في النفس النباتية أو بحسب كلتا القوتين ، كما في النفس الحيوانية ، بخلاف اسم القوة ، فانه مشترك لفظي بين معنيي القوة ، فلواستعمل في الحد ، فاما أن يراد به كلا المعنيين ، فيلزم استعمال لفظ المشترك في الحد ، و هو ممالا يجوز عند التعاريف ، و اما ان يراد به احد المعنيين ، فيلزم الترجيح من غير مرجح ، اذ لااولوية لاحد هما على الاخر ، و مع هذا يلزم ان لا يتضمن التعريف على ذات النفس من حيث هي نفس ، فانها قد يعتبر فيها كلتا القوتين كما في النفس الحيوانية و على هذا لا يتوجه ما اوردناه في الحاشية السابقة فافهم ـ ل ر ه .

(٢) فيه نظر ، لان ما يستفاد من لفظ الكمال ، هو ان النفس كمال من حيث انه يكمل به النوع ، كما سبق من انه اسم لها من هذه الجهة فقط ، و ان كا في الواقع كمالا من جهة اخرى، كما انها قوة ايضا من حيث انها يكمل بها النوع لاتحاد ما ذاتا ـ س ر ه .

(٣) أي المحدودة بحد من حدود الجوهر النفساني ودرجة من درجاتها أوالمحدودة بحدين الجوهر النفساني و البدن أو الاضافة المعرفة بالتعريف المذكور ـ م ر ه .

غيرموضوع إلاّ لذلك الوجود الإضافي ، ولم يوضع هذا الإسم ، لكنّه حقيقة الجوهر النفساني بحسب معناه المشترك أو المختص ، بل من حيث إضافة التدبير والتصرّف للأبدان ، و وجود المضاف بما هومضاف وجود تعلّقيّ مقيس إلى شيء آخر ، فالإضافة النفسيّة مقيسة إلى البدن فلذلك يؤخذ البدن في حدّ النفس لكونه داخلا في تقوّم وجودها التعلّقيّ الإضافي كما يدخل وجود البنّاء في قوام البناء ، ويؤخذ في حدّه ولا يؤخذ في حدّ الإنسان ؛ فإنّ الحدود بإزاء الوجودات[1] . فللإنسان بماهو إنسان وجود ، وله حدّ بإزائه يعرّف به ، ولا يدخل في حدّه الإنسان ولا شيء من الجوهر وجنسه ، لأنّه من مقولة المضاف ، والإنسان من مقولة الجوهر ، والمقولات متباثنة بتمامها ، فشيء منها لا يدخل في حدّ شيء من الأُخرى ، فالنظر في النفس بما هو نفس نظر في البدن ، ولهذا عدّ علم النفس من العلوم الطبيعيّة الناظرة في أحوال المادّة وحركاتها ، فمن أراد أن يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الإضافة النفسية يجب أن ينظر إلى ذاتها من مبدء آخر[2] ويستأنف علما آخر غير هذا العلم الطبيعي ، ولو كنّا عرّفنا بهذا ذات النفس لما كان العلم بوقوعها في أيّ مقولة[3] وقعت فيها مشكلا ، فإنّ من عرف حقيقة الشيء و فهم ذاته

(١) أى حاكية لها ، و انها تقدر بقدرها ، لان الوجودات معرفات حتى يرد : ان التعريف للماهية و بالماهية و ان الوجود لاحد له - س ر ه .

(٢) هو المبدء الفاعلى، كالاول تعالى ، والعقول الفعالة ، لان ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها - س ر ه .

(٣) حيث انهم اختلفوا فيه ،فقال بعضهم : انها المزاج فتكون من مقولة الكيف كما اشتهر من جالينوس واخوانه ، قالوا : فمادام البدن على ذلك المزاج الذى يستحقه بحسب نوعه كان مصوناً عن الفساد ، فاذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل ، وقال جماعة : منهم امام الحرمين ان النفس اجسام لطيفة نورانية سارية فى البدن سريان الماء فى الورد ، والنار فى الجمر ، وذلك السارى هو المخاطب والمثاب والمعاقب والحافظ لهذا الهيكل المحسوس ، واذا فارقه سارع الى التلاشى ، وقال اكثر المعتزلة وجماعة من الاشاعرة : ان النفس هذا الهيكل المحسوس ، وقال نظام :النفس جزء لايتجزى فى القلب ، و بالجملة : قدتعددت اراء اهل الكلام تعدداً كثيراً ، حتى قيل : انها بلغت الى قريب من أربعين مذهباً ليس على واحد منها دليل قطعى ، وأشهر مذاهبهم القول : بانها أجزاء أصلية فى البدن من ☆

فعرض على ذهنه طبيعة أمر ذاتي له لم يصعب عليه وجود ما هو جنس له ، إذ الذاتي بيّن الثبوت لما هو ذاتي له كما عرّف في فنّ الميزان .

حكمة مشرقية

وهاهنا سرّ شريف[1] يعلم به جواز اشتداد الجوهر في جوهريته ، واستكمال الحقيقة الإنسانية في هويته و ذاته ، و يعلم أنّ هذا الحدّ للنفس ليس بحسب الإسم[2] فقط كما في حدّ البنّاء والأب والابن و ما يجري مجراها ، وذلك لأنّ نفسيّة النفس ليست كأبوّة الأب و بنوّة الابن وكاتبيّة الكاتب و نحوها مما يجوز فيه فرض خلوّه عن تلك الإضافة فإنّ لماهية البنّاء وجود ، ولكونه بنّاءاً وجود آخر ، وليس هو من حيث كونه إنساناً هو بعينه من حيث كونه بنّاءاً فالأوّل جوهر ، والثاني عرض نسبيّ . وهذا بخلاف النفس ، فإنّ نفسيّة النفس

☆ اول العمر الى اخره ؛ اقول : والعجب ان من انتسب الى العقل كيف يقول بهذه الاقاويل وأنى يرضى بهذا القدر من العلم فهؤلاء نسوا الله فأنساهم أنفسهم ، فالحق ما قاله المحققون من الحكماء والمكاشفون من العرفاء : انه جوهر مجرد مدبر للبدن حافظ له ،و سيأتي براهينه . والمنور له الذى ليس باقل من كثير من الادلة ان يستشعر الانسان : ان اصل كل مركب كوني من المواليد هو العناصر و يرجع هذا المركب والانسانية الى العناصر ويسويه مع العناصر الخارجة عنه، و ينظر انه هل يسوغ عقله ان يسند العلم والحكمة والقدرة مما يستأهل الانسان الكامل بها لخلافة الله تعالى الى التراب والماء والنار والهواء والمزاج، حاشاه حاشاه عن ذلك فليفتش في التراب ، يفز بجوهرة كريمة هي امر رباني وسر سبحاني، واما مذاهب الاقدمين من الحكماء ، فسينقلها المصنف قده من الشفا ، ويأولها فانتظر - سره

(١) المقصود : ان ما قالوا : من ان حقيقة النفس لايعلم بهذا باطل ، فان النفس بعوها هذه الاضافة ، وهذه مرتبة من ذاتها ، وقولهم انها جوهر مفارق في ذاته دون فعله غير صحيح من اول الامر عند المصنف قده اذ المفارقة مع القدم باطل ومع الحدوث تهافت ،اذلاحامل لحدوث المفارق ، كما يأتي في مقامه - سره .

(٢) المراد بكونه معرفا بحسب الاسم فقط ، ان لايكون مشتملا على ماهية حقيقية فان الاوصاف المشتقة ومافي معناها عرضيات ، ليس بحذاء مفاهيمها شيء في الخارج ، كالاسود الذى ليس بحذاء مفهومه في الخارج الا الجسم وهو جوهر ، والسواد و هو كيف و ليس دونهما شيء يحاذى مفهوم الاسود ، فمعرف الاسود لايتضمن ماهية حقيقية - طمد.

نحو وجودها الخاص ، وليس لماهية النفس وجود آخر هي بحسبه لاتكون نفساً [١] إلّا بعد استكمالات وتحوّلات ذاتيّة تقع لها في ذاتها وجوهرها فتصير حينئذ عقلا فعّالا بعد ماكانت بالقوّة عقلا .

والبرهان على أنّ نفسيّة النفس في ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقة بذاتها لازمة كانت أومفارقة ، كالحركة اللاحقة بالفلك أوكالأُبوّة اللاحقة بذات الأب أنّه لوكانت كما زعمه الجمهور من الحكماء [٢] لزم كون النفس جوهراً متحصلا بالفعل من جلة الجواهر العقليّة المفارقة الذوات، ثمّ سنح لها أمر [٣] ألجأها إلى التعلّق بالبدن ومفارقة عالم القدس ومزاولة العنصريات ، لكنّ التالي مستحيل لأنّ ما بالذات لايزول ، والجوهر المفارق لايسنح له شيء لم يكن له في ذاته ، إذ محل الحوادث المادّة الجسمانية وما يقترنها .

و أيضاً النفس تمام البدن ، و يحصل منها ومن المادّة البدنيّة نوع كامل جسمانيّ ، ولايمكن أن يحصل من مجرّد و مادّي نوع طبيعي مادّي بالضرورة ، فإذا بطل التالي فكذا المقدّم ؛ فعلم أنّ اقتران النفس بالبدن و تصرّفها فيه أمر ذاتيّ لها بحسب وجودها الشخصي ، فهذه الإضافة النفسية لها إلى البدن مقوّمة لها ، لكن لايلزم من ذلك [٤] كونها

---

(١) هذا الاستثناء اشبه بالمنقطع ، لان حركة المادة من حد الطبيعة الى حد العقل الفعال لما كانت حركة اشتدادية بطريق اللبس بعد اللبس كانت النفس الخارجة الى حد العقل حافظة لمرتبة نفسيتها ـ ط مد .

(٢) الجمهور يرون تعلق النفس بالبدن من لوازم حدوثها لامن السوانح ، وكذا لايرون استحالة تركب مجرد ومادى نوعاً واحداً فالمقدمتان ممنوعتان عندهم ، لابد من بيانهما لتمام الحجتين ـ ط مد .

(٣) لايقال : الدليل اخص من المدعى ، اذ من افراد المدعى ان يكون نفسية النفس لازمة ، والنفس قديمة ، بل وان كانت حادثة ، فلا يصدق قوله : ثم سنح لانا نقول المراد لزوم التهافت بين كون النفس جوهراً مفارقا عقلياً ، وبين كونها متعلقة بالمادة بل وبين كونها حادثة ، لعدم العامل وليس المراد من بعدية السنوح ، البعدية الزمانية على ان القدم مبرهن البطلان . ان قيل : اذاكانت النفس حادثة لزم فناؤها ودثورها ، قلنا : النفسية حادثة وهي زائلة ايضاً ، فهي جسمانية الحدوث روحانية البقاء ـ سره .

(٤) الاضافة قسمان ، اضافة داخلة في الماهية ، بل الماهية عين الاضافة وهذه هي المقولة ؛ واضافة داخلة في هوية الشيء مثل ان يكون الشيء بحسب الماهية من مقولة الجوهر ☆

من باب المضاف ولايخرج به النفس عن حدّ الجوهرية ، بل عن حدّ العقلية فقط . فهذه الاضافة كاضافة القابلية للهيولى ، و إضافة الصوريّة للصور الطبيعية ، و إضافة المبدعية والعالمية والقادرية للواجب تعالى ، وإضافة العرضية للسواد والبياض و غيرهما من مقولات العرض . فإنّ أنحاء وجوداتها لاتنفك عن إضافة إلى شيء ولها معان آخر غير الاضافة . لست أقول لها وجود غير وجود الاضافة ، فالسواد مثلا له ماهية مستقلة في معناها وحدّها ، وهي من مقولة الكيف . ولكن وجودها في ذاتها هو وجودها في الموضوع أعني عرضيتها ، فالعروض للموضوع ذاتيّ لهويّة السواد لالماهيّته ـ وهكذا القياس في المادة والصورة و الطبيعة ـ و النفس من حيث أنّه لكلّ منها ماهية أُخرى جوهرية غير الاضافة ، كما أنّ للأعراض ماهية أُخرى عرضية غير العروض ولكن هويّاتها الشخصية هويات إضافية ، و بهذا يعلم[١] أنّ الوجود أمرٌ زائد على الماهية ، فوجود النفس لكونها صورة للمادة يلزمها إضافة البدن ، كما يلزم لكلّ صورة إضافة المادة ، لكن ليس يلزم من ذلك كونها من باب المضاف و لا كونها من الأعراض ، لأنّ هذه الاضافة إضافة التقويم والتكميل ، لا إضافة الحاجة المطلقة[٢] كما في العرض ، فالنّفس مادامت لم تخرج من قوّة الوجود الجسماني إلى فعلية العقل المفارق فهي صورة مادية على تفاوت درجاتها قرباً و بعداً من نشأتها العقلية بحسب تفاوت

☆ وبحسب الوجود مضافاً كالهيولى ، وقديكون بحسبها عرضاً وبحسبه مضافاً كالسواد فان وجوده محض الاضافة الى الموضوع ، وربما لايكون بحسب الماهية تحت مقولة اصلا لانتفاء الماهية كالحق تعالى ويعرضه الاضافة كالمبدعية والقادرية . وهذا نظير عدم القرار فان من الاشياء ماعدم القرار مأخوذ في مفهومه كالحركة والزمان ، ومقولة ان يفعل وان ينفعل و نحوها ، و منها ما عدم القرار معتبر في وجوده دون ماهيته كالكيف والكم والاين والوضع والطبع ، بل في الكيف يعتبر عدمه في مفهومه فيقال هيئة قارة الخ واما وجوده كالمقولات الثلاث التي تقع فيها الحركة فهو سيال بل كل المقولات سيالة غير قارة ؛ اما عدم القرار معتبر في مفهومها اوفي وجودها على سبيل منع الخلو ولذا فالعالم الجسماني بشراشره اعراضه وجواهره حادث داثر ـ س‌ره .

(١) قدجعله في الشاهر دليلا على اصالة الوجود ، فان الوجود اذاكان امراً انتزاعيا فالسواد ليس الا الماهية المخصوصة ، ولما كان وجوده عين الوجود في الموضع ولاتحقق له لزم كون السواد مضافاً بحسب الماهية ـ س‌ره .

(٢) أي المجردة عن التقويم والتكميل بالنسبة الى المضاف اليه ـ س‌ره .

وجوداتها شدة وضعفاً ، وكمالا و نقصاً ، إذا لوجود مما يقبل الاشتداد و مقابله كما بيّناه في العلم الكلي في مباحث القوّة والفعل .

ولنرجع إلى مافارقناه من تحديد النفس فنقول : فهي إذن كمال للجسم،[1] لكن الكمال منه أوّليّ وهو الّذي يصير به النوع نوعاً بالفعل مثل الشكل للسيف والكرسيّ . و منه ماهو ثان ، وهو الّذي يتبع نوعيّة الشيء من أفاعيله و انفعالاته كالقطع للسيف ، والتميز و الرويّة والإحساس و الحركة الإراديّة للإنسان ، فإنّ هذه كمالات ثانوية ليس يحتاج النوع في أن يكون نوعاً بالفعل إلى حصول هذه الاُمور ، بل إذا حصل له مبدء[2] هذه الأشياء بالفعل حتى صار له هذه الأشياء بالقوة القريبة بعد مالم يكن إلّا بقوّة بعيدة، فالحيوان حيوان بالفعل و إن لم يتحرّك بالإرادة بالفعل ، ولم يقع له الإحساس بالفعل لشيء . والمهندس مهندس بالفعل ،[3] و إن لم يعمل عمل المساحة و غيرها ، والطبيب طبيب بالفعل ، و إن لم يعالج أحداً . فالنفس كمالٌ أوّل ؛ و كون الشيء[4] كمالا

(١) وقددلت كلماته السابقة على ذلك كقوله : يلزمها اضافة البدن . وقوله : من حيث اضافة التدبير والتصرف للابدان . وقوله : النفس تمام البدن ـ ﻫ ره .

(٢) اى : بل يكون النوع نوعاً اذاحصل له مبدأ هذه الاشياء بالفعل ، ولا يحتاج في كونه نوعاً الى ان يكون نفس هذه الاشياء حاصلة له بالفعل ، بل يكفي حصول قوة هذه الاشياء ومبدئها له بالفعل في كونه نوعاً بالفعل ، تدبر ـ لـ ره .

(٣) هذا بظاهره مناف لما حقق المصنف قدس سره مراراً : من ان المشتق لايطلق على الشيء بالفعل الا بكون مبدء الاشتقاق حاصلا له بالفعل ، مثلا : العالم بالفعل لايطلق على زيد الا بكونه موصوفاً بالعلم بالفعل ، و يمكن توجيهه : بان معنى المهندس بالفعل ماالشخص اذاكان له قوة عمل المساحة ، وكذا الطبيب بالفعل من يكون له القدر المأخوذ قوة العلاج بالفعل ، نعم لايقال له معالج بالفعل حين كونه موصوفاً بالقوة بعلاج ، لان في كون الشيء حيواناً بالفعل ومهندساً بالفعل هو حصول قوة الاحساس بالفعل وقوة العمل ، لافعلية الاحساس والعمل ، وان كانت فعلية الاحساس والعمل مأخوذاً في كونه حساساً وعاملا ، وفرق ما بينهما تدبر ـ لـ ره .

(٤) اعلم : ان النفس كمال اول للجسم بشرط شيء أى بماهو نبات أو حيوان وانسان ، واما الجسم بما هو جسم اذاكان مأخوذاً لابالشرط فهي كماله الثاني ، بل الثالث بالنسبة الى الصور العنصرية والجمادية ، واما اذا كان مأخوذاً بشرط لافليست كمالاله اصلا ـ س ره .

أولا لشيء ؛ لاينا في ذلك كونه كمالاثانياً لشيء آخر .

فلا يرد أنّ النفس الإنسانيّة ليست كما لا للحيوان [١] بما هوحيوان ، ولاالنفس مطلقاً كمال للجسم بما هو جسم ، لما عرفت أنّ تحقق كلّ طبيعة بتحقق كلّ فرد منه ، و ارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد ، فاذن النفس كمال أوّل للشيء و إن كانت كما لا ثانياً لشيء آخر ، و الشيء الّذى هي كمال أوّل له لابدّ و أن يكون جسماً ، لكن يجب أن يؤخذ الجسم المورد في هذا التعريف هو الّذي بالمعنى الجنسي [٢] لاالجسم بالمعنى المادّي [٣] كما علم في صناعة الميزان ، و قد مرّ الفرق بينهما في مباحث الماهية أيضاً ، وليس هذا الجسم الذي النفس [٤] كمال له أعمّ من الجسم الطبيعي و الصناعي كالسرير و الكرسيّ والسفينة والمدينة ، و لو فرض [٥] أنّ نفس الرّبان كمال للسفينة و نفس الملك

---

(١) أى : ليست كمالا اولا اذا أخذنا الحيوان لابشرط ، أوليست كمالا أصلا اذا اخذنا بشرط لا ، وانما هو كمال اول له اذا اخذ بشرط شيء ، وكذالنفس مطلقاً كمال اول للجنس بشرط شيء ، وهوقده في اخر كلامه وان صرح بان النفس كمال اول للجسم لابشرط اللذيهوجنس ، الا ان المرادوهواللا بشرطفيضمن بشرط شيء حيث انهغيرمقيد باللا بشرطية والجنس المحمول على النوع كما نقلناهفانه قده قال اولا : كون الشيء كمالا اولا لشيء لاينا في كونه كمالا ثانياً لشيء اخروكذلك قال اخيراً : فاذن النفس كمالاول الخ ولكن في وسط كلامه نفى مطلق الكمال بقوله فلا يردان النفس الانسانية ليست كمالا الخ فاشار بهذا النمط منالكلام الى المقامين : اعنى : انهاليست كمالا لماهومأخوذ بشرط لا : وليست كمالا اولا لما هومأخوذ لابشرط - س‌ره .

(٢) أى لابشرط شيء بخلاف المادى فانه قدتوقف -س‌ره .

(٣) الجسم بالمعنى المادى هو المأخوذ بشرط لاأى : بحيث يكون كل مايقارنه زائداً عليه فيالوجود ، فما يقارنه لايكون كمالا اولياله بخلاف الجسم بالمعنى الجنسي ، لانه المأخوذ لابشرط شيء وهولا يأبى أن يكون ما يقارنه غير زائد عليه فيالوجود ،بل يكون متحداًمعه في الوجود محصلاإياه ، فيكونمايقارنه كمالا اولياله فافهم - ل‌ره .

(٤) اعلم قديقال : جسم طبيعي أى ليس بتعليمي وقد يقال : جسمطبيعي أى : ليس بمثالى برزخي وقديقال : جسم طبيعي أى : ليس بصناعي ، وهوالمرادهاهنا - س‌ره .

(٥) لما اخرج من الحد مثلالصور النوعية للسرير وامثاله من الاجسام الصناعية بقيد الطبيعي ، ارادانيخرج كمالية نفس الربانللسفينة ،ونفس الملكللمدينة ، ونحوهما

كمال للمدينة فليست كما ليّتها هي النفسيّة للسفينة والمدينة ، ولو اُخذ المجموع من السفينة والنفس أمراً واحداً ، حتى تكون النفس كما لا له لم تكن ذلك المفروض مجموعاً جسماً ولا جوهراً و لا شيئاً من المقولات ، إذ الماهية تابعة للوجود ، والوجود مساوق للوحدة ، و مالاوحدة له لاوجود له .

فظهر أنّ النفس كمال أوّل لجسم طبيعي ؛ و لا كلّ جسم طبيعي [1] إذ ليست النفس كمالا للنار ولا للأرض ، بل النفس الّتي في هذا العالم كمال لجسم طبيعي يصدر عنه كما لاته الثانية بالآت يستعين بها على أفعال الحياة كالإحساس و الحركة الإرادية . و دلالة هذا المعنى على حقيقة النفس من جهة أنّ ما يكون من الصور الّتي فعلها في المادّة من غير توسط قوّة اُخرى ، فذاتها متحدة الوجود بالمادّة كالصور الاُسطقسيّة والجمادية ،كالنارية والهوائية والياقوتية والذهبية وغيرها ؛ فكأنّها هي مادّية محضة منقسمة بانقسامها .

و أما ما يكون من الصور الّتي فعلها باستخدام قوّة اُخرى ، فلا محالة تكون تلك القوّة لكونها آلة متوسطة أدون منزلة من تلك الصورة ، فتكون تلك الصورة كأنها مرتفعة الذات عن سنخ المادّة ، و هذا الارتفاع عن دنوّ المادّة الجسمية الاُولى شأن النفس ،

* فانها ليست نفساً لها ، لان كمال الشى لا بدأن يتحد به ، لاسيما الكمال الاول الذى هو صورته وفصله الحقيقى ، وهنا ليس كذلك ، ولو سلم فهى هنا كمال لجسم صناعى لاطبيعى ، ولو سلم بان يقال : لايذكر الطبيعى فى الحد ليشملها لانها من افراده فهى كمال ثان لهما لان انتظامهما بها وليست كمالا اولا ولو اخذ المجموع امراً واحدا لتكون هى كمالا اولا كالسواد لمجموع الموضوع والسواد فلا وجود له في الخارج لان الوجود و الوحدة مساوقان ـ س ر ه .

(١) بل الجسم الطبيعى الالى ، فمفهوم هذه العبارة ان الالى بالجر صفة للجسم و يفهم من قوله فظهر ان كون الكمال الاول الخ انه بالرفع صفة الكمال لانه النفس التى هى تفعل بالالة و كلاهما جايزان الاان الاول اولى . ثم ان قوله ولا كل جسم الخ عطف على قوله اعم من الجسم الطبيعى ، ولازائدة بعد النفى وليست عاطفة على قوله لجسم طبيعى والا لم يجز الواو لامتناع اجتماع حرفى العطف ـ س ر ه .

إذ لها حظٌّ من الملكوت والتجرد ولو قليلا[١] فظهر أنَّ كون الكمال الأوّل للجسم الطبيعي مما تفعل بالآلة خاصيّته النفسية ، فكلُّ قوّة لجسم طبيعي من شأنها أن تفعل فعلا باستخدام قوّة أُخرى تحتها فهي عندنا نفسٌ ، و هذا الحدّ أعني قولنا كمال أوّل لجسم طبيعي آليّ جامع لسائر النفوس ، اذ ليس المراد بالآلة المذكورة في تحديد النفس ما هو كالأعضاء بل ما هو كالقوى ، مثل الغاذية والنامية والمولّدة في النفس النباتيّة ، و الخيال و الحسّ و القوّة الشوقيّة في الحيوان ، لا مثل المعدة و الكبد والقلب والدماغ و العصب فيه ، فعلى هذا القول النفس الفلكية داخلة في هذا الحدّ لصدق مفهوم الآلي عليها بالبرهان ، وذلك لأنّ البرهان قائم عندنا على أنّ الفلك مع كونه ذا نفس درّاكة للعلوم ، فهو أيضا[٢] ذو قوّة طبيعية مباشرة للتحريك ، وله أيضاً قوّة حسّاسة لا كالّتي في هذه الحيوانات حيث يكون بانفعال يطرء لآلة الحسّ . وأيضاً يكون في بعض مواضع أبدانها قوة الحس وفي بعضها قوّة أُخرى ، ولا كذلك مادّة الفلك لبساطته ، فالفلك كلّه خيال ، وكلّه طبيعة محرّكة وضعية من جنس الطبيعة[٣] الخامسة ، وكلّه حسٌّ لكن قوّة الحس والحركة دون قوّة الخيال وقوّة الإدراك الكلي إن كانت .

و بهذا يندفع الاشكال الذي استصعب المتأخرون حلّه و هو أنّ الحدّ المذكور ولاحدّ آخر أيضاً لايمكن أن يتناول النفوس الثلاثة أعني النباتيّة والحيوانيّة والفلكية، فانّا إن أعطيناها إسم النفس لأنّها كمال تفعل فعلا ما فقط ، لزم أن يكون كلُّ قوة نفساً فيكون الطبائع كلّها نفوساً ، و ذلك مخالف لما أطبق عليه المتقدّمون من العلماء .

(١) ليس المراد التجرد بالمعنى المصطلح اى غير الحال فى المادة والا لايصدق على النفس النباتى بل الحيوانى بل المراد بالتجرد المعنى المفهوم من قوله كانها مرتفعة الذات عن سنخ المادة بمعنى وجودها غير وجود المادة لا متحدة بها بل يكون كانها مرتفعة الذات عن سنخ المادة ـ ل ر ه .

(٢) لامتناع مباشرة التحريك للعقل والنفس بما هى نفس ، ومع هذا فالحركة نفسانية لان الطبيعة مسخرة للنفس والا فالحركات كلها طبيعية لان الفاعل المباشر فى الكل هو الطبيعة. ولذا قال المعلم الاول حركات الافلاك طبيعة ـ س ر ه .

(٣) أى المباينة للطبايع الاربع فى العناصر ، لكونها قابلة للكون والفساد دون تلك ـ س ر ه .

وإن أعطينا إسم النفس للقوّة الفاعلة بالقصد خرجت النفس النباتيّة واندرجت الباقيتان؛ وان أعطيناه للقوّة الفاعلة أفعالاً متخالفة خرجت النفس الفلكيّة و دخلت الأخيرتان ؛ و إن زدنا على هذه المعاني شرطاً ازداد تخصيصاً ، فإذاً كلّما احتيل حيلة يتناول بها إسم النفس الحيوانيّة والفلكيّة يخرج النباتيّة ، أو يتناول الحيوانيّة والنباتيّة تخرج الفلكيّة ، ولاينبغي أن يغترّ العاقل بما يجده من اختلاف حركات الأفلاك طولا و عرضاً حتى يظنّ أنها أفعال متقابلة فإنّ لكل واحد من تلك الأفاعيل مبدءاً واحداً وجهة واحدة لايتغيّر . هذاماذكروه من الإشكال ، وقدعرفت حلّه بتفسير معنى الآلة ، ولاحاجة إلى اعتبار الرأى المحتمل الغير المعلوم في باب الفلكيات حسبما قاله الشيخ : من أنّ الأجسام السماويّة فيها مذهبان :

أحدهما : مذهب من يرى أنّ كلّ فلك ذى كوكب يجتمع من الكواكب و من عدد كرات فيه جسم حيواني قد دبرت له نفس يتمّ فعلها بعدة أجزاء ذوات حركة فيكون هي كالآلات ، و ذلك القول لايتمّ في جميع الأفلاك والكرات .

و ثانيهما : مذهب من يرى أنّ كلّ كرة فلها في نفسها حياة مفردة ، فيرى جسماً محيطاً بالكل واحداً لاكثرة فيه فهؤلاء يلزمهم أن يروا أنّ اسم النفس الواقع على النفس الفلكية و على النفس النباتية إنما يقع بالاشتراك . هذا .

ثمّ اعلم أنه بإدخال لفظ ذي الحياة في حدّ النفس و إن خرجت النباتية لكن ليس كما زعمه الشيخ من أنه لايقع على الفلك والحيوان بمعنى واحد بل بالاشتراك حيث قال : « إنّ الحيوانات والفلك لاتشترك في معنى اسم الحياة ولا اسم النطق إيضاً لأنّ النطق الّذي هاهنا يقع على وجود نفس لها العقلان الهيوليان ، [١] و ليس هذا مما يصحّ هناك فإنّ النطق هناك عقل بالفعل [٢] و العقل بالفعل غير مقوّم [٣] للنفس الكائنة جزءً من

(١) أى الهيولانى النظرى والهيولانى العملى ، ـ س ر ه .

(٢) اذ ليس هناك عقل هيولانى ، اذ جميع كمالات الفلك حاصلة بالفعل الا الاوضاع ، ـ س ر ه .

(٣) يعني : ان النفس التى هي جزء من حد الناطق ، في قولنا الناطق نفس ذات ✿

حدّ الناطق ، و كذلك الحس هاهنا يقع على القوّة الّتى بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول (١) أمثلتها و الانفعال منها ، وليس هذا مما يصح هناك انتهى» . و ذلك لأنّ لفظ ذي الحياة (٢) إن أُريد به مبدء الإدراك و التحريك المطلقين يتناول الفلك و الحيوان جميعاً لأنّ الإدراك أعم من الإحساس والتخييل والتعقل .

☆ نطق ، ليس مقومها العقل بالفعل ، بل القدر المشترك بينه و بين العقل بالقوة ، و الا لم يكن الانسان ناطقاً في مرتبة العقل الهيولاني ، ـ س ر ه .

(١) أى الصور المكتسبة من ذوات الصور ، و الانفعال منها كانفعال الجليديتين ، والروح البخارى في مجمع النورين ، و ليس هذا مما يصح في الفلك ، اذ صور الانسان و الفرس و البقروغيرها هناك لم تؤخذ منها ، بل الصور التى هناك مبدء هذه ومؤسسها ، فتلك الصور كالصور العلة للبارى تعالى التى هى قبل المعلوم ، و ليس انفعال الالة هناك اذ لا عين و لاأذن و لا نظير هما ، فالصور يترشح على الافلاك من الباطن ـ س ر ه .

(٢) ناظر الى قول الشيخ : و ليس هذا مما يصح هناك ، يعنى ان الدرك التعقلى و هو اعلى مراتب العلم الحصولى كاف في صدق الحياة على الفلك ، و ان لم يكن احساس هناك أو لم يكن له نفس منطبعة بان يحمل السلب في كلام الشيخ على السلب بانتفاء الموضوع ، و اما ان حمل على انه لايصح هناك احساس على سبيل قبول أمثلتها قبولا انفعالياً ، فالجواب حينئذ قوله : وايضاً ان أريد بالادراك المأخوذ الخ .

ولا يخفى انه لم يخرج من كلامه قده جواب لقول الشيخ: النطق هناك عقل بالفعل، و هنا عقل بالقوة .

و الاولى أن يجاب بان الحى معناه الدراك الفعال من غير أعتبار كون الادراك فعليا و انفعاليا ،

ان قلت : ما الفرق بين هذا المقام ، وماسبق من أن القوة المأخوذة في تعريف النفس مشترك لفظى ، فكيف لايلزم استعمال اللفظ المشترك هنا و لزم هناك ؟،

أقول : السرفيه ان لفظ القوة كان مشتركاً بين مقولتى أن يفعل و أن ينفعل كما مر والمقولات ماهيات السكنات ، والماهيات ولا سيما ماهيات الاجناس العالية مفطورة على الاختلاف ، ولا جهة جامعة ذاتية بين الموالى ، والا لم تكن عوالى ، فاشتراك القوة بمجرد اللفظ ، و أما الإدراك فمرجعه الى الوجود كما مر في الاسفار السابقة ، ان العلم والحياة والارادة و القدرة وغيرها تابعة للوجود تدور معه حيثما دار ، بل عينه مصداقا و في كل بحسبه ، فهو ليس من سنخ الماهيات لعدم محدوديته ، بل من سنخ الوجود المفطور على الاتفاق ، بحيث يكون ما به الامتياز فيه عين ما به الاتفاق ، ففى عين كون الادراك فعليا واخر انفعاليا يكون الادراك مشتركاً معنوياً ، ـ س ر ه .

و أيضاً إن أُريد بالإدراك المأخوذ في حدّ الحياة الإحساس فقط يمكن أن يتناول الفلك ، إذ ليس من شرط معنى الإحساس انفعال الآلة بل لو تحقق احضار صورة جزئية للقوّة الحسّاسة من غير انفعال وقع لآلة الحس لكان الإحساس حاصلا بالحقيقة ، كما يقع في الحس المشترك حضور صورة محسوسة في النوم أو في اليقظة كما للمبرسمين فيشاهدها النفس من غير تأثر الحاسة هناك . فعلم أنّ حقيقة الإحساس هي حضور الصورة الجزئية لاتأثر الآلة بها ولا انطباع الصورة فيها ، كيف ونحن ذاهبون إلى أنّ الإبصار عندنا ليس إلا بانشاء النفس صورة أُخرى غير الّتي في المادة الخارجية وهي مماثلته إياها معلّقة لا في محلّ ؛ وهكذا حال الأفلاك في كونها حساسة من حيث أنّ حساسيّتها بضرب من الفعل لابضرب من الانفعال .

لكن مع هذا ليس لقائل أن يقول : لم لايجوز أن يقال : إنّ الحياة بعينها هذا الكمال و هي الأمر الّذي يصدر عنه ما ينسبونه إلى النفس ؟ فما الحاجة إلى أن يثبتوا نفساً ؟ فتكون الحياة هي مبدء الأفاعيل .

لأنا نقول في دفع ما ذكره إنا أقمنا الحجة على أنه لمّا تخصّص بعض الأجسام بهذه الآثار دون البعض فليس بدء من أن يكون صدور هذه الآثار بقوى أُخرى مخصوصة غير الجسميّة المشتركة ، فالمعنيّ بالحياة إما أن يكون تلك المبادي ، أو كون الجسم ذا تلك المبادي ، أو كون الجسم بحيث يصح أن يصدر عنه هذه الآثار .

الأول تسليم لما كنا بصدده فإن سمّى أحد هذا المبدأ الّذي سميناه نفساً باسم الحياة فلامناقشة لنا معه إذ لم يكن خالفنا إلا بشيء لايعتدّ به وهو اللفظ .

والثاني باطل لأنه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدء هو المفهوم من ذلك المبدء .

و الثالث أيضاً غير صحيح فانه ليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس أو الحيّ من حيث هو حيّ شيئاً واحداً ، و ذلك لأنّ المفهوم من هذا الكون المذكور (١) لايأبى أن يسبقه

(١) المقصودان المفهوم منه لايأبى عن هذا السبق ، والمفهوم من الكمال المذكور يأبى عنه ، وبين المفهومين تقابل الايجاب والسلب ، فاذا كان المفهومان فكذا الحيثيتان متقابلين فكيف يكون متحداً مع النفس ؟ فلايرد ان مجرد عدم الاباء لايكفي ، بل يجب أن يقال يسبقه البتة ، حتى يكون المطلب برهانيا اذ المقصود ما ذكرناه من ان المفهومين المتخالفين لاينتزعان من حيثية واحدة ـ ص ر ه .

بالذات مبدء يتم به للجسم هذا الكون مثل كون السفينة بحيث يصدر عنها المنافع المنسوبة إليها ، فان ذلك مما يحتاج إلى البرهان حتى يتحقق به هذا الكون ، فهذا الكون [١] يحتاج إلى كون آخر سابق عليه بخلاف المفهوم من الكمال الأول فيما رسمناه فانه يمتنع أن يسبقه بالذات كمال أول و إلا لم يكن كمالا أولا وقد فرضناه أولا ؛ وهذا مثل [٢] كون الجسم [٣] بحيث يصدر عنه الاحراق فان نفس هذا الكون و وجود الحرارة في الجسم

(١) أى كون السفينة بحيث يصدر الخ لان المفهوم من الكون المذكور كما قال لا يأبى أن يسبقه كون آخر لأنه يحتاج ان يسبقه كون آخر ، - س ر ه .

(٢) ربما يتراآى فى بادى النظر أن حق العبارة أن يقال كما أن وجود الحرارة و كون الجسم بحيث يصدر عنه الاحراق واحد ، لكنه مسبوق بالصورة النوعية النارية ، كذلك الحياة و كون الجسم بحيث يصح أن يصدر عنه هذه الاثار واحد ، لكنه مسبوق بكون آخر هوالنفس . لكن هذا غلط و تكثير فى المثال ، فان مراده قده أن المفهوم من الكمال الاول المذكور والكون الذى بالفرض المبدء له واحد ، و الا لم يكن كمالا أولا لما فرضت مبدءاً اولا فهوهو لاغيره ، كما ان كون الجسم بحيث يصدر عنه الاحراق و وجود الحرارة فيه شىء واحد فان كونه بحيث يصدر عنه الاحراق بوجود الحرارة فيه ، بلا اثنينية و تقدم و تأخر ، فقوله : و كذلك وجود النفس و وجود هذا الكون ليس شيئاً واحداً متعلق بما سبق و نتيجة له ، اى كما ان كون السفينة الخ مسبوق بالزمان ، كذلك هذا الكون مسبوق بوجود النفس ، - س ر ه .

(٣) قال الشيخ فى الشفا : ان كون الشىء بحيث يصدر عنه شىء او يوصف بصفة يكون على وجهين :

أحدهما أن يكون فى الوجود شىء غير ذلك الكون يصدر عنه ما يصدر ، مثل كون السفينة يصدر عنه منافع السفينة ، و ذلك مما يحتاج الى البرهان حتى يكون هذا الكون والربان ، وهذا الكون ليس شيئاً واحداً بالموضوع .

والثانى أن لا يكون لشىء غير هذا الكون فى الموضوع ، مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الاحراق عند من يجعل نفس هذا الكون الحرارة ، حتى يكون وجود الحرارة فى الجسم هو وجود هذا الكون ، و كذلك وجود النفس وجود هذا الكون على ظاهر الامر ، الا أن ذلك فى النفس لا يستقيم فليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس شيئاً واحداً ، و كيف لا يكون كذلك والمفهوم من الكون الموصوف لا يمنع أن يسبقه بالذات كمال و مبدء ثم للجسم هذا الكون ؟ والمفهوم من الكمال الاول الذى رسمناه يمنع أن يسبقه بالذات كمال آخر ، لان الكمال الاول ليس له مبدء و كمال أول فليس ان المفهوم من الحياة والنفس واحداً اذ عنينا بالحياة ما يفهم الجمهور انتهى كلامه الشريف م د ه .

شيء واحد ، ولكن وجود النفس و وجود هذا الكون ليس شيئاً واحداً ، بل نقول :[١] كون الأشياء بحيث يصدر عنها أفعال الحياة على ضربين : فمن الأشياء ما يجب أن يسبق هذا الكون كون آخر ؛ و من الأشياء ما ليس يجب أن يسبقه كون آخر ؛ فأمّا الّذي يحتاج في هذا الكون إلى أن يسبقه كون آخر سبقاً بالذات فهو الأجسام الحية ، فإنّ هذه الأجسام لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها أفعال الحياة لكان كلّ جسم حياً ، و إن كان لها هذا الكون لا بمجرد أنها أجسام مّا فقد تخصصت بأمر آخر .

وليس لك أن تقول :[٢] هذا الكون هو الّذي يقوّم الجسم ، لأنّ جوابك أنّ حياة الجسم هي الكون الّذي بعد هذا الكون المفروض مقوّماً له و كلامنا في الكون الثاني[٣] سواء أُريد بالجسم هو الّذي بمعنى المادة و الّذي بمعنى الجنس ؛ إذ لكلّ منهما تأخر بحسب الكون أو بحسب الماهية المذكورة ، وأمّا ما ليس بجسم فلامانع من أن يكون وجوده هو بعينه كونه بهذه الصفة بل يوجب في أكثر[٤] ما ليس بجسم أن يكون

(١) كلمة بل للترقي ، يعني تثبت السبق على البت و الوجوب في حياة الجسم ، و لا نكتفي بمجرد الاحتمال . وايضاً نقول يمكن أن يكون النفس عين الحياة كما ذكره القائل ، لكن لا حياة الجسم ، أعني كون الجسم بحيث يصدر عنه أفعال الحياة بل كون الشيء بحيث الخ ـ س ر ه .

(٢) أي ليس لك أن تقول : ما ذكرت سابقاً من أن الحياة هي النفس المعرفة بالكمال المذكور ، لان الجواب ان الحياة للجسم التي يجوز ان تقومه و تحصله ، وتكون عين النفس التي هي كماله الاول ، هي الكون الذي في الصعود ، بعد الكون الذي هو مجرد الجسية الذي فرضته مقوما ، وكلامنا من حيث اسناد التقويم والتكميل في الكون الثاني الذي بعد الطبيعة في الحدوث زمانا و قبلها بالذات ، فالمراد بالتقويم : التقويم التحصيلي ، كما يقال : ان الصورة مقومة للهيولى مع انها ليست من علل القوام لها ، بل شريكة الفاعل لها ـ س ر ه .

(٣) اى الثاني بحسب الذكر لا بحسب المرتبة ـ م ره.

(٤) اضافة الى ما بعده بيانية ، و ما ليس بجسم أكثر بالنسبة الى الاجسام الحية، ولايجوز جعل الاضافة لامية ، بان يجعل الاقل الهيولى و الاعراض ، لان هذا هو الضرب الثاني من الاشياء ، التي يصدر عنها افعال الحياة و ما جعلت اقل خارجة عن المقسم ـ س ر ه .

وجوده حياته كالموجود الأول و ما يتلوه من العقول والنفوس ، والحياة ليس ما به يكون الحيّ بالذات حياً ، إذ من المحال أن يصير الشيء بهذا الكون ذا هذا الكون بل حياة الشيء نفس حييّته ؛ كما أنّ الوجود ليس ما به يصير الموجود موجوداً لاستحالة أن يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود كما علمت في باب الوجود والمضاف و الأين والعقل و نظائرها ، فإنّ المضاف بالذات نفس الإضافة ، والأين لايحتاج إلى أين آخر، والصورة العقلية وجودها وعقليّتها شيء واحد .

فصل (٢)

في ماهية النفس المطلقة

و إذ قد فرغنا من حدّ النفس بماهي نفس بحسب المفهوم الاسمي الإضافي فجدير بنا أن نشتغل بتعريف ما هيّاتها و نتفحّص أنه هل لها حقيقة أُخرى غير كونها كما لا للجسم ؟ وذلك لأ نا إذا قلنا أنها كمال لم يعلم من ذلك بعد أنها جوهر أو ليست بجوهر ؟ فإنّ معنى الكمال الشيء الّذي بوجوده يصير النوع نوعاً ؛ فالنفس شيء يصيّر الحيوان حيواناً والنبات نباتاً ، و هذا لايعلم منه أنها بعد جوهر أو عرض ؟ فإنّ كثيراً من الكمالات هي في موضوع كالسواد و الكتابة وغيرها فإنها كمالات أولية للمركب منها و من الموضوع ، السواد للأسود بما هو أسود ، والكتابة للكاتب بما هو كاتب .

فإن قلت: أليس هذا الشيء[١] موجوداً في المركّب ـ والمركّب لا في الموضوع ـ فهو موجود لافي موضوع بل فيما لا يستغني ذاته[٢] عن ذلك الشيء ؟

قلنا : كون الشيء جزءاً لما لا يكون وجوده في موضوع لو فرض أنّ له وجوداً

(١) أي ليس هذا جزءاً ماليس في الموضوع ، وأمامجرد الوجود فيماليس في الموضوع فليس مناط الجوهرية بالضرورة ، و الافالسواد موجود في الجسم والجسم ليس في الموضوع ، والقرينة على ما فسرناه قوله : قلنا كون الشيء جزءاً و قوله : ليس كل جوهري جوهر ـ س ره .

(٢) يعني السواد مثلا في المركب الذي لا يستغني ذاته عن ذلك الجزء ، اذ الكل محتاج الى الجزء ، وهاهنا مقدمة مطوية هي أن كل حال في محل يحتاج الى الحال جوهر ـ س ره .

غير وجود الأجزاء لايمنعه أن يكون في موضوع ، و كون الجزء فيه لا كشيء موجود في الموضوع لا يجعله جوهراً و قد علمت في مباحث الجوهر أن جوهرية الشيء لا تختلف بالإضافة حتى يكون الشيء بالقياس إلى ما هو جزء له جوهراً ؛ وبالقياس إلى ما يعرضه عرضاً كما في الذاتية [1] و العرضية ، وليس كل جوهري [2] جوهراً ، ولا كل عرضي عرضاً ، فالجوهر جوهر في نفسه وبالقياس إلى كل شيء ، و كذا العرض عرض في نفسه بالقياس إلى كل شيء نعني أن القياس إلى الأشياء لايغير جوهرية الشيء بمعنى كونه جوهراً ولا عرضيته بمعنى كونه عرضاً ، نعم يغير كونه جوهرياً او عرضياً .

قال الشيخ : «إن الشيء إذا تعقلت ذاته ونظرت إليها فإن لم يوجد لها موضوع ألبتة كانت في نفسها جوهراً . و إن وجدت في ألف شيء لا في موضوع بعد أن توجد في شيء واحد على نحو وجود الشيء في الموضوع فهي في نفسها عرض ، وليس إذا لم يكن عرضاً في شيء [3] فهو جوهر فيه ، فيجوز أن يكون الشيء لاعرضاً في الشيء ولا جوهراً في الشيء كما أن الشيء يجوز أن لايكون واحداً في شيء ولا كثيراً فيه ، ولكن في نفسه واحد أو كثير . و ليس الجوهري والجوهر واحداً ، ولا العرض [4] بمعنى العرضي في باب

(١) فانهما أمران اضافيان كالحيوان فانه ذاتى بالقياس الى الانسان عرضى بالقياس الى الناطق اذ الجنس عرض عام للفصل كما أن الفصل خاصة للجنس ـ س ر ه .

(٢) وليس كل جوهرى كاللون للسواد ، ولا كل عرضى كالانسان للناطق ، فانه ليس عينه ولاجزءه بل عرضى له ـ س ر ه .

(٣) قد خرج منه الجواب لما سبق من ان الشيء فى المركب لا فى موضع كالسواد فى المركب منه و من الموضوع ، فنقول : لا يلزم اذا لم يكن الشيء عرضاً فى شيء أن يكون جوهراً فيه ، بل يجوز ارتفاعهما عنه وان كان فى نفسه واحداً منهما ، كما ان زيداً ليس واحداً فى السماء ولا كثيراً فيه ، و كذا فى مرتبة ماهيته ، وان كان فى نفسه و فى حيزه واحداً ـ س ر ه .

(٤) فان العرض المستعمل فى ايساغوجى ، أى الكليات الخمس ، بقولهم العرض العام و العرض الخاص و العرض اللازم و العرض المفارق ، هو العرض المحمول ، و هو العرضى كالماشى والضاحك ، و العرض المستعمل فى قاطيغورياس يعنى المقولات العشر ، هو مقابل الجوهر ، أعنى الحال فى المحل المستغنى كالمشى والضحك ، بل يحتمل أن يكون نفس ماقائمة بالموضوع ، فاذا كانت نفس ماقائمة بالموضوع يكون عرضا ، وان ☆

إيسا غوجي هو العرض الّذي في قاطيغورياس و قد بينا هذه الأشياء في صناعة المنطق انتهى » . فعلم أنّ كون النفس كما لا للجسم والجسم جوهراً و كونها جزءاً للمركب لاعرضاً قائماً بالمركب لايستلزم جوهريتها بل يحتمل أن يكون نفس مّا قائمة بالموضوع و هي مع ذلك يكون جزءاً للمركب ، ويحتمل أن لايكون في موضوع فيكون جوهراً . فلم يتبيّن بعد من مفهوم كون النفس كما لا أنّ ذلك الكمال جوهر أو عرض . فيجب لنا أن ننظر إلى ماهية النفس هل هي جوهر أوعرض ؟ لكنّ البرهان قائم على أنّ النفس جوهر . ولا يكفي في هذا المطلب ما فعله المتأخرون من بيان جوهرية ذواتنا الإدراكية ، و الاشتغال به من طريق خاص يعرف به كون النفس الناطقة جوهراً مجرداً عن البدن ؛ إذ ذاك لايفيد جوهرية النفوس على الإطلاق ، و الأولى في التعليم تقديم الشروع في بيان جوهرية النفس بماهي نفس على الشروع في بيان تجرّد بعض أنواعها ، وكذا تقديم الدلالة على تجرّد نفوسنا الإنسانية عن الأبدان العنصرية و الأجسام المادية على تجرّد طائفة منها ، و هي الّتي بلغت إلى مقام العقل والمعقول بالفعل عن العالمين ومفارقتها عن الدارين.

أما بيان كون النفس على الإطلاق جوهراً فهو أنه قد سبق أنّ بعض الأجسام في ذاتها و طبائعها مما يصدر عنها أفعال الحياة ، والحياة في الحيوانات [1] صفة ذاتية مقوّمة

☆ وجدت في ألف شيء لافي موضوع كما سبق من الشيخ ، الاأن يجعل تلك النفوس حقائق متباينة ، أوالمراد انه يحتمل ان يكون نفس ماوهي النفس النباتية والمنطبعة من الحيوان قائمة بالموضوع - س ر ه .

(١) توضيحه أن الصفة هنا كالوصف العنواني في ألسنة المنطقيين ، كما قالوا انه قد يكون عين ذات الموضوع و قد يكون جزئه و قد يكون خارجاً منه ، وليس المراد به الصفة العرضية المعرفة بالمعنى القائم بالغير ، و انما كانت مقومة للجسمية لكونهما موجودتين بوجود واحد ، لايحتاج في اتصافها بها الى ضم ضميمة كما أن الجسم الابيض يحتاج في الاتصاف الى ضميمة البياض . فالمراد بالجسمية الجسمية المضافة الى الحياة أى الحيوان ، و بالمقوم المحصل ، و الافالفصل بالنسبة الى الجنس و هو هنا الجسم بما هوجسم ، م م لامقوم ، فالمراد بالجسمية بالمعنى الجنسي الجسم المأخوذ لا بشرط في ضمن بشرط شي ، أوالمراد الجسم الجنسي في ضمن النوعي ، و هو الحيوان ، والمقوم محمول على ظاهره ، و بالجسم الذى هو موضوع او مادة الجسم المأخوذ بشرط لا المستغنى عن الحال ليكون ☆

لجسميّتها بحسب الماهية أعني الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى الّذي يكون موضوعاً أو مادة، و مبدء تلك الحياة مقوّم لجسميّتها بالمعنى الّذي هي به مادة كماعلمت في مقامه.

و جماعة من المتأخرين حتى صاحب حكمة الإشراق حيث لم يفرّقوا بين هذين المعنيين في الجسم زعموا أنّ حياة الحيوانات عارضة لأجسادها عرضاً غريباً، و زعموا أن لاشيء من الإجسام مماهوحيّ بالذات بل كلّ جسم في نفسه فهوميت ظلماني، وليس كذلك فإنّ كلّ حيوان جسم لذاته و الجسم جنسه، و الحيوان نوع مخصوص من الجسم المطلق المأخوذ

✲ موضوعاً، و هذا اذا اخذ بشرط لابالنسبة الى الاعراض، أوالمحتاج اليه ليكون مادة، و هذا بالنسبة الى الصور الجوهرية، و حاصل البرهان انا نشاهد صدور آثار الحياة عن الحيوان، و ليس مستند الى الجسمية المشتركة، والالكان كل جسم كذلك، ولا الى الهيولى لكونها قابلة محضة، فلا يمكن تصحيح ذاتية الحياة باعتبار هذين الذاتيين العامين، فاذا كانت الحياة صفة ذاتية للجسمية المضافة اليها وفصلا لها فمأخذها صورة مقومة للمادة التى هي مبدء الجنس، تقويماً تحصيليا، لان الصورة شريكة علة الوجود للمادة، لامن علل القوام لها فيصدق على تلك الصورة أنها حالة فى المحل المتقوم بالحال، وكل ماهو كذلك فهو جوهر فالنفس جوهر.

ثم لما كان مبنى البرهان ذاتية الحياة للجسم اذلو كانت عرضيا كان مبدءها عرضاً؛ و ان الاسود لما كان عرضيا للجسم كان مبدءه عرضا و هوالسواد، تصدى لابطال مذهب من زعم انها عرضية بناءاً على ما رأوا من أن الاجسام دائرة هالكة، ولم يفرقوا بين الجسم بشرط لاولا بشرط، والاولالثاني حي بالذات، وكيف لايصدق كماذكره قده على الحيوان؟ بل يصدق على الناطق، كما يصدق الناطق على بعض الجسم، ومفاد الحمل هوالاتحاد في الوجود، فمرتبة من مراتب الجسم لا بشرط هي الناطق، و الفصل المنطقى تعبير عن الفصل الحقيقي، و هوهنا العقل بالقوة، و العقل بالفعل.

و أيضاً قد ثبت أن كل بسيط واجد و جامع لكمالات مادونه، و أيضاً بمقتضى الحركة الجوهرية التى يقول بها المصنف قده ـ والحركة متصلة واحدة ـ جميع الحدود التى فى البدايات و الاوساط و النهايات واحدة، و بهذا القدر يمكن دفع التكفير عن القائلين بالمعاد الروحانى فقط، بشرط أن يتفوهوا بالجسمية، و ان كان هذا القول قصوراً و كفراً عقليا لان جسم الذى لابد ان يعتقد به هوالجسم الصورى فليذعن بعالم المقادير و الاشباح، كمالى المعانى و الارواح، ثم كيف لايكون هذا الجسم المذكور حياً، و من مراتبه الجسم البرزخى و المثالى الاخروى، ان الدار الاخرة لهى الحيوان ـ س ر ه.

لا بشرط شيء أي الجسم بما هو جسم مطلق و إن لم يكن الإطلاق [١] قيداً له ، فبعض الجسم بما هو جسم حيوان ، و كلّ حيوان حيّ بالذات ، فبعض الجسم حيّ بالذات ، و ذلك يناقض قولنا لاشيء من الجسم بحيّ بالذات ، فبطل قولهم كلّ جسم ميّت بالذات ، نعم الجسم بشرط سلب الزوائد عنه ليس بحيّ .

فاذا تقرر أن نوع الحيوان ماهية حقيقيّة مندرجة تحت حقيقة الجسم ، و الحياة ذاتية له ، وليست حياة الحيوان بواسطة الطبيعة الجسمية بماهي تلك الطبيعة ؛ وإلا لكانت الأجسام كلّها حيواناً لاشتراكها في الجسمية فهي بواسطة أمر مقوّم لهذا النوع المخصوص من الجسم أعني النوع الإضافي له ، ومقوّم النوع الذاتي للجوهر جوهر لامحالة . فمبدء الحياة [٢] في الحيوان صورة جوهرية .

و هكذا نقول : في الجسم النباتي إنّ النمو والتغذية من الصفات الذاتية لذلك الجسم الّذي هو من الأنواع المحصّلة للجسم الطبيعي ، وليست حصولها لأجل الجسمية المشتركة ، فله لامحالة صورة نوعية محصّلة لماهية الجسم الطبيعي المطلق على سبيل الفصل و التنويع ، وللمادة المخصوصة على سبيل التقويم ، والآثار المخصوصة على سبيل الإفادة؛ فتلك الصورة الّتي هي مبدء هذه الأفاعيل والآثار لكونها محصّلة للجوهر تحصيلا وتنويعاً و تقويماً هي أولى بأن يكون الجوهر من نفس الجسمية المبهمة الوجود ، و من الجسمية المادية القابلة لتأثيرات ذلك المبدء المسمّى بالنفس النباتية . - وقد سبق في مباحث الصور النوعية ما يدلّ على جوهرية مثل هذه المبادي من القاعدة الّتي وضعناها في هذا الباب - فليرجع إليها من اختلجت في صدره بعد دغدغة .

---

(١) فان المطلق المقيد بالاطلاق اعتبارى لاجود لها في الخارج ، و جعله فرداً خفياً ليس اشارة الى أنه يجوز أن يقيد بالاطلاق أيضاً ، بل الى أنه يطلق عليه المطلق ، و ان لم يقيد بالاطلاق أو الى أنه في ضمن فرد منه مقيد بالاطلاق - س ر ه .

(٢) البرهان كما ترى انما يثبت جوهرية النفس ، بمعنى كونها مقومة لنوع جوهري ، مندرج تحت مقولة الجوهر ، نظير كون المادة الاولى و الصورة الجسمية ، و كذا الصورة النوعية على ما قيل جواهر ، و أما الاندراج تحت مقولة الجوهر بحيث صير بانضمام فصل اليه نوعاً محصلا من الجوهر فهو ممتنع . فالصور الجوهرية و كذا الفصول المأخوذة منها ، ليست جواهر بمعنى الاندراج تحت مقولة الجوهر ، و انما هي جواهر بمعنى المقوم للنوع الجوهري - ط مد .

الباب الثاني

في ماهيّة النفس الحيوانيّة وبيان جوهريّتها وتجرّدها ضرباً من التجرّد ، وفيه فصول:

فصل «١»

في جوهريتها

قد علمت فيماسبق ما فيه كفاية ولكن سنزيدك هاهنا إيضاحاً ، وذلك أنّ من الناس من ذهب إلى أنّ النفس هي المزاج ، ويدلّ على فساده براهين :

الأوّل أنّ البدن جوهر أُسطقسيّ مركّب من عناصر متنازعة متسارعة بطباعها إلى الانفكاك ، والّذي يجبرها[1] على الامتزاج وحصول المزاج قوّة غيرها سواءاً قلنا : إنّ العناصر باقية على صورها النوعيّة كما هو المشهور ، وعليه الشيخ و غيره من العلماء ، أو قلنا :[2] إنّها غير باقية ؛ وذلك لأنّ الكيفيّات العرضيّة أينما حصلت فهي تابعة للصور ، فالنفس سواءاً كانت متعلّقة بمادّة مركّبة [3] أو بمادّة مفردة لا يمكن أن تكون عين

---

(١) و ما قيل من أن النفس موقوفة على المزاج فلوعكس دارمندفع ، بان حدوث النفس موقوف على المزاج وأما المزاج فحفظه موقوف على النفس ـ س ر ه .

(٢) كماهو مختاره على ما صرح به في أواخر مبحث الجواهر ، و الحق أنها غير باقية بصرافتها وان كانت باقية بنحو التوسط ، بمعنى أن الارض المنكسرة مثلا أيضاً ارض، كما ان الكيفية باقية و لكن منكسرة الصورة ، فالارض التي في بدن الانسان من مراتب الارض و ان لم تكن صرفة و الالكانت كيفيتها صرفة ، لان تخالف الاثار تبع تخالف مباديها ، و حقيقة هذا على القول بجواز الاشتداد و التضعف في الجوهر ، و تبدل الذات مع اصل محفوظ فيها واضحة ـ س ر ه .

(٣) هذاناظر الى بقاء الصور النوعية ، كما أن قوله مفردة ناظر الى عدم بقائها ـ س ر ه .

الكيفيّة المزاجيّة لأنّ مبدء الشيء و حافظه لايكون عين ذلك الشيء ، ولا أيضاً يمكن أن تكون صورة من صور العناصر لأنّ لكلّ منها آثاراً مختصّة ليست آثاراً للنفس ، فالنفس إذن غيرالكيفيّة المزاجيّة وغير الصورة الأسطقسيّة الّتي لواحد من الأسطقسّات.

لكن هنا شكوك:

منها : لعلّ الأسطقسّات في بدن الحيوان مقسورة [1] على الاجتماع و حصول المزاج لا أنّ جابراً يجبرها على الالتيام أو حافظاً يحفظها أويحفظ مزاجها . وحلّه : أنّ المقسور من الأسطقسّات الممتزجة إنّما ينحفظ انحفاظاً قسريّاً إمّا لعصيان المسلك عن الانشقاق كاحتباس النيران و الأهوية في الأرض قسراً حتّى إذا قويت زلزلت الأرض وخسفتها ، و إمّا في زمان حركتها إلى الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء ، ومعلوم أنّه ليست الأجزاء الناريّة ولاالهوائيّة في المنيّ قد بلغت في القلّة إلى حيث تضعف عن الانفصال عن المخالطة ، ولا هناك من الصلابة و عسر الانشقاق ما يمنع تحلّل الجوهر الخفيف عنه . و في المنيّ أرواح كثيرة هوائيّة وناريّة إنّما يحبسان مع الأرضيّة و المائيّة بشيء آخر غير جسميّة المنيّ بدليل أنّه إذا فارق الرحم و تعرّض للبرد الّذي هو أولى بالتجميد رقّ بسرعة ، وكذلك إن تعرّض للحرّ أو كان في رحم ذي آفة .

و منها : سلّمنا أنّه ليس سبب الاحتباس هو القاسر فلم لايجوز أن يكون السبب صغر الأجزاء و شدّة الالتحام ؟. وجوابه : أنّ صغر الأجزاء فيما ليس بمغمور في المائع الكثير لا يمنع التفصّي كالحال [2] في المنيّ إذا لم يلتقمه فم الرحم زالت

(١) يعني أن الفلك مثلا بحركته قسرها على الاجتماع قسراً بسببه تحقق الفعل والانفعال بينها زماناً ما ، وحاصل الحل أن احتباس النار و الهواء ها هنا اما لضيق المسلك كما في الزلزلة ولاهناك و أما لتحقق الفعل و الانفعال في زمان الحركة الى الانفصال من الغلظ ، لكون الاجزاء الباقية بعد القسر من النار والهواء في غاية القلة ، فتبطؤ حركتها ، كما في الدهن المذكور ، فانه يتحقق الامتزاج حال حركة الاجزاء الى الانفصال ، فنقول معلوم الخ ففي الكلام لف ونشر غير مرتب ـ س ر ه .

(٢) المراد أن مانعية الصغر لا يتصور مع قلة المايع ، و انما يتصور مع كون النار و الهواء مغمورين في المايع الكثير ، و هنا ليس كذلك كما هو حال المني على التقدير المذكور ، لان صغر الاجزاء لومنع عن التفصي فهو باق عند عدم التقام فم الرحم *

خشورته[1]

فإن قلت : لوكانت [2] ناريّة المنّي و هوائيّته غالبتين على مائيّته و أرضيّته لكان المنّي صاعداً بالطبع ، وليس كذلك فبطل المقدّم . و إن كانت الأرضيّة و المائيّة غالبتين جاز أن يحبساهما بالقسر .

قلنا : لوكان سبب الاحتباس ذلك لوجب أن يبقى ما فيه من الناريّة والهوائيّة عند مفارقة الرحم وتعرّضه للبرد .

فإن قلت : لم [3] لايجوز أن يقال الناريّة والهوائيّة اللّتان كانتا في المنّي فسدتا بالمائيّة عند تعرّضه للبرد لأنّهما تفارقان عنه ؟ و إذا لم يخلصا بالمفارقة لم يلزم ما ادّعيتموه .

قلنا : فإذن يلزم أن يبقى مقدار حجم المنّي زماناً يعتدّ به سيّما عند عدم القواسر الخارجيّة كحرّ الهواء المطيف به المحلّل له بسرعة ، وليس كذلك .

و منها : لم لايجوز أن يكون سبب اجتماع الماء و الأرض هو النشف ثمّ تعلّق النار بهما كما يتعلّق بالحطب ؟

والجواب : أنّ النشف إنّما يكون عند إخلاء الهواء للماء مكانه الّذي وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البدل .

فهب : إنّ العنصرين الثقيلين اجتمعا لا لجامع من خارج بل [4] بمجرّد الاتّفاق في

* اياه فينبغي أن لايزول خثورته ، و اذا زالت علمنا أن السببعدم المانع الكثير - س ر ه .

(١) بالثاء المثلثة نقيض الرقة - م ر ه .

(٢) حاصل السؤال : انا سلمنا أن المانع هنا ليس كثيراً حقيقيا ، لكنه كثير بالاضافة الى النار والهواء ، وهو كاف في الحبس . وحاصل الجواب انه لوكان سبب الحبس ذلك ، لبقي عند مفارقة الرحم ، لبقاء الكثرة الاضافية - س ر ه .

(٣) ناظر الى قوله لوجب الخ - م ر ه .

(٤) ليس كذلك ، بل لما كانت المناسبة شرطاً في العناصر ، و لهذا جعل كل واحد منها مجاورا لمناسبة في الترتيب المكاني ، خرج الهواء من خلل الارض لمنافرتهما فنشفت الارض الماء المناسب لها لضرورة الخلاء ، كما مر في اواخر السفر الاول في اجرة المعلقة ب الماء - س ر ه .

الميل إلى جهة واحدة فما السبب في اجتماع النارية و الهوائية ؟ و أمّا تعلّق النار (١) بالحطب فليس كما زعمه الناس ممّن لايعرف هذه القوانين فإنّ النارممّا يحدث في الحطب شيئاً فشيئاً على الاتّصال فتزول بانقلابها إلى الهواء على التدريج، وليست هناك ناروا حدة متعلّقة بالحطب، بل النيران المتعلّقة بالفتيلة كالماء الجاري على الاتّصال .

و منها : لم لايجوز أن يكون سبب اجتماع الأسطقسّات تحريك الوالدين أومزاج الرحم ثمّ يبقى ذلك القسرزماناً ؟

وجوابه : أنّ حركة الوالدين و إن كانت تؤدّي إلى اجتماع الأسطقسّات الّتي في المنيّ ، لكن لا بدّ من سبب لانضمام ما ينضمّ إلى المنيّ بعد ذلك حتّى يتمّ الأعضاء الحيوانيّة ، ولا بدّ من حافظ لذلك الاجتماع ، و هذا هو الجواب(٢) القويّ عن السؤالين السابقين .

و أيضاً : لولم يكن في المنيّ فاعل يفعل المزاج و الأعضاء لكان يجب أن يكون العضو المتخلّق أوّلاً هو الظاهر لأنّ الأجسام إنّما تفعل ما تفعل بالجثّة لا بالقوّة

(١) يعني انكم جعلتم سبب البقاء و الاجتماع مدة ما التعلق ، كالتعلق بالحطب في النار ، فان النار باقية مجتمعة مع الحطب مدة بسبب التعلق ، و هذا باطل ، لان النار المتعلقة به لا بقاء له ، بل يتجدد آنافآنا ، على نعت الاتصال ، كما ترى في اصول الشعل، فلا تتمكن النار الاولى من البقاء ، حتى يحصل المزاج ، فان المزاج تحتاج الى الحركة الاستحالية ، كماالى الحركة الاينية في أجزاء الممتزج - س ر ه .

(٢) أتى بصيغة التثنية ، مع أن الاسؤلة الماضية ثلاثة ، لالحاقه الثاني بالاول ، كما قال في صدر الثاني ؛ سلمنا فانه صريح في ابتنائه على الاول ، والحاصل ان جامع أجزاء أصل المادة شيء آخر ولكن جامع الاجزاء المنضمة اليها ، و العلة المبقية لجمع الاول نفس المولود ، أي طليعة منها ، وهي الطبع الذى لا بشرط ، و في الحركة و ان لم يكن الطبع الواقف من مراتبها ، و كون هذه الافعال و ما بعدها من نفس المولود . و باطن ذاتها الملكوتية ، لامن امر خارج غيرخفي ، اذ لاخفاء أن جميع الاثار الظاهرة في البسائط و المركبات الناقصة و التامة المعدنية عن امور داخلة مختصة هي القوى والطبائع ، فكيف يتزلزل القاعدة في النبات والحيوان ؟ و المبادى هنا أتم و أقدر و أكمل و أشعر ، و مع ذلك فالكل بقدرة الله تعالى ، لان المبادى مفارقاتها بجهاتها النورانية درجات قدرته ، وفاعليتها مراتب فاعليته ، وعنت الوجوه للحي القيوم -س ر ه .

و من جهة المماسّة والانضمام ، و الأقرب مكاناً أسبق حدوثاً من الأبعد ، و التالي باطل بالاستقراء فكذا المقدّم ، و ذلك لأنّ أوّل الأعضاء تكوّناً هو القلب . و أيضاً كثير من الحيوانات يحدث لابالتوالد .

و منها : أنّ هذا الاجتماع قد لا يحتاج إلى سبب حافظ ، والدليل عليه بدن الميّت حيث يبقى بعد مفارقة النفس عنه زماناً و ليس هناك حافظ ، فلوكان الحافظ هوالنفس لوجب أن يتفرّق الأجزاء عند الموت .

والجواب : (١) أنّ لأجساد الحيوانات المفارقة عنها نفوسها قدراً من العناصر الكثيفة و شكلاً ولوناً لايحتاج إلى حافظ نفسيّ كما لايحتاج البناء في انحفاظه وتماسك أجزائه إلى حافظ غير يبوسة العنصر ، والّذي كانت النفس حافظة إيّاه ليس هذا الباقي من جسد الحيوان ، بل قدر آخر و مزاج آخر مالم يتغيّر و لم ينفسخ لم يعرض الموت ، والنفس ليست من الأسباب القريبة الموجبة لهذا اللون و الشكل الباقيين ، بل هي كفاعل بعيد يؤدّي ضرب من تحريكاته إلى هذا الشكل واللون كالبناء و البانى ، ثمّ الحافظ لذلك سبب آخر قد يوجد في بدن الحيوان و غيره فينحفظ في مدّة في مثلها يمكن أن يتحرّك العناصر تمام حركات الافتراق والتلاشي سريعة إذا كان الانغمار قليلاً أو بطيئة إن كان كثيراً ، ويسبق إلى الانفصال ما شأنه أن يسبق كالجوهر الناري و الهوائيّ ، و يتأخّر (٢) ويبطىء ما شأنه التأخّر و البطؤ كالأرضيّ والمائيّ بل يجب أن يتوسّط زمان لحركة الانفصال ، ولم يجب أن يكون ثبات الميّت زماناً قليلاً بحسب الحسّ دليلاً على أنّ اجتماعه وقع بلا جامع على أنّك إن حققت لم تجد الشخص وقد فارقته الحياة في آن من الآنات على أمر أو حال كان عليه في حال الحياة .

(١) والحق أن يقال : لاينقطع علاقة النفس بالكلية ، بل مادام اثر البدن باقيا باقية ، و على هذا يحمل ماورد من زيارة المقابر ، و هذا أوفق بمذهب المصنف قده ، فكما أن مقام الطبع البدني في الحدوث من مراتب النفس و اشراق و طليعة لها ، كسخونة وتحمر يحصلان من نار عظيمة في فحم ، كذلك في الزوال كحرارة بقيت في الجدران من الشمس بعد الغروب ، وليؤخذ النار والشمس في مثالنا هذا لابشرط بحيث يكون الشعاع والسخونة من صقعهما و ظهوراً لهما لاشيئاً على حيالهما - س ر ه .

(٢) في بعض النسخ بالواو و هو اولى و ان كان أو فهو لمنع الخلو - س ره .

و منها : أنّ النفس لا يحدث إلّا عند استعداد المادّة لها وذلك الاستعداد لا يحصل إلّا بحدوث المزاج الصالح ، فإنّ المزاج من العلل المعدّة للنفس ، والعلّة المعدّة و إن كانت علّة بالعرض لكنّها متقدّمة بالطبع ، فإذا كان تكوّن النفس علّة اجتماع العناصر ، فكيف تتقدّم النفس على ما يجب تأخّرها عنه أعني اجتماع العناصر الّذي يتقدّم عليها بالطبع!

واُجيب عن هذا الإشكال: بأنّ الجامع لأجزاء النطفة نفس الأبوين ، ثمّ إنّه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الاُمّ إلى أن يستعدّ لقبول نفس المولود ، ثمّ إنّها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء .

و اعلم أنّ المتأخّرين قد اضطرب كلامهم في أنّ الجامع لأجزاء البدن هل هو بعينه الحافظ لها ولمزاجها أم لا ؟ و في أنّه نفس المولود أم نفس الأبوين ؟ فذهب الإمام الرازيّ إلى أنّ الجامع نفس الأبوين قبل حدوث نفس المولود ، وبعد الحدوث تصير هي حافظة له ، وجامعة لسائر أجزائه بالتغذية كما ذكر . ونقل هو أيضاً في بعض رسائله المشتملة على أجوبة مسائل المسعودي أنّه لمّا كتب بهمنيار إلى الشيخ و طالبه بالحجة على أنّ الجامع للعناصر في بدن الإنسان هو الحافظ لها؟ قال الشيخ : كيف أبرهن على ما ليس، فإنّ الجامع لأجزاء بدن الجنين نفس الوالدين ، والحافظ لذلك الاجتماع اوّلاً القوّة المصوّرة لذلك البدن ثمّ نفسه الناطقة ، وتلك القوّة ليست واحدة في جميع الأحوال ، بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادّة الجنين . قال : « و بالجملة فإنّ تلك المادّة تبقى في تصرّف المصوّرة إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس » هذا ما ذكره .

و أورد عليه أوّلاً بأنّ الحكماء جعلوا المصورّة والمولّدة وغيرهما قوى للنفس والآلات لها ، والنفس حادثة بعد المزاج و تمام صور الأعضاء(١) كما هو مذهب المعلّم الأوّل

(١) هذا ليس بسديد ، لان المورد أورده على القائل بالحدوث ، مع أن قدم النفس باطل لحدوثها . انما قالوا بهذا لقوله صلى الله عليه وآله خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام ، فحملوا العام على الزمان فى السلسلة العرضية الزمانية ، مع أن المراد العام الربوى فى السلسلة الطولية الدهرية من الجبروت والملكوت ، وأيضاً قالوا : به آخذاً لما ورد فى الشرع من أخذ العهد والميثاق ، لكن هذا أيضاً على طور آخر . ويرد على هذا أيضا ☼

و المشّائين ، فالقول بإسناد تصوير الأعضاء وحفظ المزاج إلى المصوّرة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة ، وفعلها بنفسها من غير مستعمل إيّاها وهو ممتنع جدّاً ؟.

و أمّا ما ذكر في التفصّي عن هذا تارةً بعدم تسليم حدوث النفس لجواز[١] قدمها كما نقل عن بعض الأقدمين . و تارةً بحدوثها قبل البدن كما هو رأي بعض المليّين . و تارة بعدم جعل المصوّرة من قوى نفس المولود بل بجعلها من قوى النفس النباتيّة المغايرة لها[٢] بالذات كما هو رأي البعض . وتارةً بتصييرها من قوى نفس[٣] الأمّ ، فشيء من هذه الوجوه لايسمن ولايغني .

وثانياً : بما اعترض به محقّق الإشارات في شرحه : بأنّ ما نقل في تلك الرسالة عن الشيخ يخالف ما قاله في الفصل الثالث من المقالة الأُولى من علم النفس في الشفاء وهو قوله: فالنفس الّتي لكلّ حيوان هي جامعة أُسطقسّات بدنه ومؤلّفها و مركّبها على نحو يصلح معه أن يكون بدناً لها ، وهي حافظة لهذا البدن على النظام الّذي ينبغي. و بأنّ تفويض التدبير من قوّة بعد مدّة إلى قوّة أُخرى كنفس المولود غير معقول في الأفاعيل والتدابير الطبيعيّة و إنّما يجري أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيّين يفعلان بإرادة[٤] متجدّدة .

ثمّ أجاب عن أصل هذا الإشكال : بأنّ نفس الأبوين تجمع بالقوّة الجاذبة أجزاءاً غذائية ثمّ تجعلها أخلاطاً وتفرز عنها بالقوّة المولّدة مادّة المني و تجعلها مستعدّة لقبول قوّة من شأنها إعداد المادّة وتصييرها إنساناً بالقوّة ؛ وتلك القوّة صورة حافظة لمزاج المنيّ كالصور المعدنيّة ثمّ إنّه يتزايد كمالاً في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك إلى

☆ أول ماورد على الاول . و أيضاً يلزم التعطيل . وأيضاً يلزم التخصيص بلامخصص في اختصاص وقت خاص بالحدوث ، بخلاف ما اذا كانت النفس حادثة بحدوث البدن ـ س ر ه .

(١) هذا الجواب يستلزم تفويض الفاعل الطبيعي تدبيره الى غيره ، وهذا يتم بالفاعل الصناعي دون المجبول كما سيجيء ـ س ر ه .

(٢) هذا أيضاً واه جداً اذ لا تسلط لتلك النفس على مالا علاقة طبيعية بينها وبينه ، فهو كاستخدام نفس زيد القوى الحالة في بدن عمرو ـ س ر ه .

(٣) التقييد لاجل أن ذلك غير معقول أيضاً في من يفعل بارادة ثابتة قديمة ـ س ر ه .

أن يصير مستعداً لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادّة الأفعال النباتيّة ، فيتكامل المادّة بتربيتها إيّاها ؛ وهكذا إلى أن يستعدّ لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع ما تقدّم الأفعال الحيوانيّة أيضاً فيتمّ البدن و يتكامل إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدّم النطق ؛ وتبقى مدبّرة للبدن إلى أن يحلّ الأجل . وقد[١] شبّهوا تلك القوى في أفاعيلها من مبدء حدوثها إلى استكمالها نفساً مجرّدة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتدّ الحرارة النارية في الفحم فيتجمّر ثمّ يشتعل ناراً ؛ فمبدء الحرارة الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة ؛ و اشتدادها كمبدء الأفعال النباتية ؛ وتجمّرها كمبدء الأفعال الحيوانية ؛ واشتعالها ناراً كالناطقة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجّه من حدّ ما من النقصان إلى حدّ ما من الكمال ، و اسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود، و يتبيّن أنّ الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة في المنيّين هو نفس الأبوين و هو غير حافظها والجامع للأجزاء المضافة إليها إلى أن يتمّ البدن إلى آخر العمر و الحافظ للمزاج هو نفس المولود . وقول الشيخ إنهما واحد لهذا الاعتبار ، و قوله إنّ الجامع غير الحافظ بالاعتبار الأوّل انتهى .

أقول : ما ذكره كلامهتين إلّا أنّ فيه إشكالا لاينحسم ولاينتفح إلّا بطريقتنا من إثبات

(١) التشبيه بالنار المذكورة و ان ناسب سياق المصنف قده من كون النفس ذات مراتب اوليها الطبع و أخيرتها ماشاءالله تعالى ، الا أنه لا يلائمه المتقدم من كلماته كقوله مستعداً لقبول نفس أكمل ، ولا يلائمه أيضاً انكار الحركة الجوهرية . أقول : قول المحقق قده كانه شيء واحد و استعماله لفظي النقصان والكمال حيث أن المتباينين ليس أحدهما ناقصا من الاخر و الاخر كمالا له ، بل لابدأن يكونا كضوء ضعيف وضوء شديد ، و غير ذلك من اشاراته مما ينبه على ذلك السياق . وأماانكاره الحركة الجوهرية فمحمول على ثبات وجه‌الله تعالى في كل شيء الذي هو باطن الذات لها ، فان ما هولم هو ، واطلاق الجوهر على الذات ليس بعزيز في كلامهم و كلام غيرهم ، و لما كانت عباراته في شرح الاشارات و غيره ناصة على أصالة الوجود فلوعبر عن الجزء الثالث في النفس بل في العالم الكبير بالوجود لكان حسنا أيضاً ، ومعلوم أن تجوهر الشيء و تذوته على هذا المذهب بالوجود ـ س ر ه .

الاشتداد في الجوهر فإنّ ما ذكره يحتمل [1] وجوهاً :

أحدها أنّ هذه الأفاعيل المتعدّدة من الحفظ للمزاج والتنمية والتحريك الإراديّ و النطق صادرة من مبدء واحد بالعدد له قوى متعدّدة متعاقبة في الوجود فيلزم عنه حدوث النفس الناطقة عند حدوث النطفة و كونها معطّلة عمّا سوى الأفعال الجماديّة ، و هذا ليس بصحيح على مقتضى القواعد الحكميّة ولم يذهب إليه أحدمن الحكماء ؟.

و ثانيها أنها تصدر من مباد متعدّدة متخالفة الذوات متفاضلة في الكمال ؛ وهذا يوجب ماذكره و أبطله من تفويض الفاعل الطبيعي تدبيره في مادّة إلى فاعل آخر مخالفه، وإن زعم [2] أنّ الصورة السابقة تفسد عن المادّة ، وتتكوّن الصورة اللاحقة بواسطة تكامل المادّة ، فيرد عليه أنّ فعل القوّة السابقة ليس إلّا الحفظ و التقويم والتكميل ، ومحال أن تكون القوّة الطبيعيّة الّتي شأنها تقويم المادّة ممايوجب [3] فسادها و إبطالها ، أو يجعلها

(١) لا يخفى على الناظر الخبير أن الكلام المنقول من المحقق الطوسى نص فى اشتداد الجوهرى . ولايحتمل شيئاً من الوجوه الثلاثة التى ذكرها المصنف قده فانظر فيه حق النظر ـ ل ر ه .

(٢) الفرق بين هذا الشق والشق الثانى أن الصور فى الثانى كانت باقية و فوضت أحدها تدبيرها الى الاخرى ، و صارت هى نفسها معطلة ، و فى الثالث الصورة صارت فاسدة و تكونت صورة اخرى باشرت فعلها و فعل نفسها . و لايخفى ان هنا شقاً آخر ، وهو أن تكون الصورة السابقة باقية عند ورود اللاحقة و لا تفوض فعلها الى اللاحقة بل تؤل كل أثر الى مبدء يناسبه ، فما لم يبطل هذا الشق أيضاً لم يلزم المطلوب ، و هو أن يكون مبدء هذه الاثار شىء واحد ذومراتب مختلفة بالشدة والضعف متصلة اتصالا معنويا ، لاأن هنا مبادى دفعية الحصول ذوات مفاصل . لكن لما كان هذا الشق واضح البطلان لم يتعرض له ، لان تلك الصور لما كانت متدرجة فى الكمال من كاملة الى اكمل من اكمل و هكذا لابد أن يصدر من كل منها ما يصدر من سابقه ، مع انه يبطل هذا و بعض ما سبق من أن المادة الواحدة لابدلها من صورة واحدة ، و الجنس الواحد فصله واحد ، والمعلول الواحد علته واحدة ـ س ر ه .

(٣) اى يوجب فساد المادة الثانية المصورة بالصورة .

ان قلت : فى المعطوف بكلمة أو أيضاً فساد المادة متحقق فكيف المقابلة ؟.

قلت : فى المعطوف عليه جعل القوة موجبة لفساد المادة ، وفى المعطوف جعلها موجبة ☆

بحيث تستحق بالاعداد لقبول ما يفسدها ويبطلها بالتضاد ، فهذا ينافي كون المني بصورته التي

☆ لملزوم الفساد ، و كلمة أو للاضراب ؛ وضمير تفسد ها راجع الى القوة ؛ والمنظور اليه في الحقيقة فيه فساد القوة نفسها ، والمعنى بل يجعل القوة مادتها مستعدة لقبول ما تفسد نفس القوة .

ان قلت : السائل لم يبين المفسد و لم يجعل الصورة مفسدة ، فمنظوره أن الامور الخارجة تفسدها كما تفسد الصورة المادية في الانقلابات ، فليكن في النفس من هذا القبيل .

قلت : ان ما نحن فيه من قبيل الحركة و الاستكمال لامن باب التفاسد بالامور الخارجة و الداخلة كما قال : فهذا ينافي كون المني الخ . قال الشيخ : ان كون الشيء من شيء على وجهين :

أحدهما بمعنى ان كون الاول انما هو ماهو ؛ بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي اذا صار رجلا لم يفسد ، و لكنه استكمل لانه لم يزل عنه أمر جوهري ولا عرضي الاما يتعلق بالنقص ، وبكونه بالقوة بعد اذا قيس الى كمال الاخر .

والثاني بان يكون الاول ليس طباعه أنه يتحرك الى الثاني مثل الماء يصير هواءاً ، فاذن يحصل فيه الجوهر الذى للاول بعينه في الثاني ، والقسم الثاني لا يحصل الذى في الاول بعينه للثاني بل جزء منه ، و يفسد ذلك الجوهر . و قد نقل هنا عن الشيخ في السفر الاول في العقل و المعقول .

و بالجملة كل صورة نوعية في مادة شأنها تقويم تلك المادة وتحصيلها ، وفي المركب كذلك مع حفظ تركيبها و مزاجها ، لا افساد المادة و اعداد مادة لقبول ما يفسد تلك الصورة . و أيضا لو كان هنا كون وفساد لزم كون الغير المتناهي من الاكوان و الفسادات محصورة بين حاصرين ؛ و لزم تتالي الانات والانيات ؛ لان الفساد والكون عندهم دفعيان، والكلام في مراتب كل نفس كالكلام في التبدل من نفس الى نفس ؛ فكما أن التبدل من النفس النباتية الى النفس الحيوانية بالفساد والكون كذلك التبدل في مراتب كل نفس ، كما في النفس النباتية التي قريبة الافق من الجماد كما في الطحلب ، و التي قريبة الافق من الحيوان كالنحل . وكما في النفس الحيوانية التي للخراطين والتي للسوخ ، و فيما بين مراتب شتى ؛ والطبيعة لا تطفر عنها . و اما حديث القسر فهذا ليس منه اذ في مواضع القسر لايبقى المادة القريبة بل تفسد كما في قطع النبات و حرق الحيوان أو غرقه مثلا ، و هنا المادة على حالها ولو كان في الترقيات الطولية قسريات لكان القسر دائما أو أكثريا كما لايخفى وهما محالان فاذن المحرك المعيد غير المزاج و هذا نظير الطبيعة المعيدة للحالة الطبيعية بعد زوال الحالة الغريبة القسرية وهي غير الحالتين ـ س ر ه .

فيه بصدد الاستكمال ، و لو كان كذلك لوجب أن تكون القوى النباتيّة و الحيوانيّة والنطقيّة متضادّة ، وليست كذلك بل هي متفاوتة متفاضلة في الكمال الوجودي ، كلّ سابق منها متوجّه إلى اللاّحق توجّه الشيء إلى كماله ، وتشبّث الفعل إلى غايته ، وغاية الشيء علّة تمامه لاعلّة بطلانه ، فلمّا بطلت الشقوق الثلاثة فثبت أنّ الجوهر الصوري ممّا يشتدّ في وجوده ويتكامل في تجوهر ذاته ، ويتطوّر في أطواره ، ويستو في الدرجات الطبيعيّة والنباتيّة والحيوانيّة والبشريّة إلى ماشاء الله تعالى . وقد علمت من تضاعيف البيان فيما سبق أنّ الأفاعيل الذاتيّة متوجّهة بالذات إلى ما هو خير و كمال ، و لايتوجّه شيء من الأشياء في سلوكه الطبيعيّ نحو شيء مناف له مضادّ إيّاه إلّا بقسر قاسر أوقاطع طريق له من خارج ، بل الكشف و البرهان قد أوجبا أنّ الأشياء كلّها طالبة للخير الأقصى والنور الأعلى جلّ مجده ، ولنعد إلى ما كنّا فيه .

البرهان الثاني على مغايرة النفس للمزاج ، إنّه لاشك أنّ النبات و الحيوان متحركان من تلقاء أنفسهما إلى كمالاتهما في الكمّ والكيف ، ولامحالة أنّ الحركة تقع في أمزجتهما أيضاً لأنّ الأمزجة تابعة للممتزجات ، فالمزاج يبدّل عند الحركة ، والمحرّك باق غير متبدّل ، فالمزاج ليس هو ذلك المحرّك . و أيضاً فلانّ البدن الّذي يسوء مزاجه بمرض وشبهه ، قد يعود إلى المزاج الصحيح ، ولا بدّ له من معيد ، وليس هو المزاج الصحيح الّذي قد بطل ، ولا المزاج الفاسد ، فإنّ المحرّك المعيد غير المزاج ؛ وليس خارجاً عن جسم الحيوان ، لأنّه لو كان مفارقاً فهو لايفعل إلّا بواسطة قوة جسمانيّة كما عرفت ، وإن لم يكن مفارقاً فهو لايفعل إلّا بمشاركة الوضع (١) أو بالجسميّة المشتركة ، وهما باطلان . أمّا الثاني فظاهر كما مرّ . وأمّا الأوّل فلما(٢) يعرف بأدنى تأمل من أنّه ليس اغتذاء الحيوان ونموّه وتوليده بقسر قاسر ، فيكون بقوّة فيه ، وهو المطلوب .

---

(١) الترديد على سبيل منع الخلو ، فانه لو فعل بالجسمية المشتركة لكان فعله بمشاركة الوضع أيضاً ـ س ر ه .

(٢) بهذا التاويل كما يظهر بطلان الاول يظهر بطلان الثانى ، الا أن يكون المراد بالثانى هو الجسمية المشتركة من الحيوان الذى هو متحرك فى مزاجه ، لا أن المنفصل من الحيوان يحركه بالجسمية المشتركة فتدبر ـ ل ر ه .

البرهان الثالث لو كان المحرّك هو المزاج لما حدث الإعياء لأنّ الإعياء إنّما يكون بسبب حركة طارئة على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبعه ، وليس يمكن أن يقال أنّ طبائع البسائط تقتضي حركة خلاف ما يقتضيه امتزاجها ، لأنّ فعل الطبائع بعد امتزاجها يجب أن يكون من جنس فعلها حال بساطتها ، ولا يختلفان إلّا بالقوّة و الضعف ، فإنّه لو كان مقتضي المزاج مقابلا لمقتضي الطبائع ، لكانت تلك الطبائع تقتضي أمرين متقابلين و ذلك ممتنع . فلو كان محرّك الحيوان هو مزاجه لما حدث الإعياء ، ولما تجاذب مقتضي النفس ، و مقتضي الطبيعة عند الرعشة ، فلذلك قال الشيخ في الإشارات : إنّ الحيوان متحرّك بشيء غير مزاجه الّذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته ، قال الشارح المتقدّم : يريد بقوله حال هذه الحركة ـ البطؤ و السرعة ـ كما في الإعياء ، فإنّ المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالإنسان إذا أراد رفع قدمه ، فجهة الحركة الإراديّة هي الفوق ، وعند الإعياء لا يكون الحركة سريعة . و يريد بقوله في جهة حركته ممانعة النفس و الطبيعة كما في الرعشة ، لأنّ النفس تحرّكها إلى فوق والمزاج إلى أسفل ، فيتركّب الحركة منهما . و يريد بقوله في نفس حركته إنّ الإعياء ربما ينتهي إلى حيث لا يقوى النفس على التحريك أصلا .

و قال الشارح المحقّق : المراد بحالة الحركة وقت الحركة ، والمزاج قد يمانع في جهة الحركة ، كما إذا صَعَد الإنسان على جَبَل فإنّه يريد الفوق ، ومزاج بدنه لغلبة الثقلين تقتضي السّفل ، والمراد بقوله في نفس حركته إنّ المزاج يقتضي السكون على وجه الأرض لمقتضي الثقل المذكور ، والنفس قد تريد الحركة على وجه الأرض ، و ردّ ما ذكره في باب الرعشه ، بأنها لا يتركّب من هاتين الحركتين فقط ، بل ومن كلّ حركة في جهة تريدها النفس ؛ ومن كلّ حركة في مقابل تلك الجهه تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس ، فإنّه إذا أحدث محرّك ميلا إلى جهة و عارضه مانع أحدث ذلك المانع ميلا إلى مقابل تلك الجهة .

البرهان الرابع إنّ الإدراك الحسّي في هذا العالم لا يكون إلّا بتكيّف الآلة بكيفية من باب المحسوس ، فاللمس لا يتحقّق إلّا مع استحالة مزاج العضو اللامس ،

فالمدرك لتلك الكيفيّة إن كان المزاج ؛ فذلك إمّا أن يكون المزاج الّذي قد بطل وهو ممتنع ، أو الّذي حدث وهو أيضاً ممتنع ، لأنّ المزاج الصّحيح الأصلي لايدرك ذاته فكيف يدرك المزاج الغريب المتجدّد ذاته ؟.

و بالجملة الإحساس يستدعي الانفعال والشيء لاينفعل عن نفسه ، فإذن لابدّ في الإحساس من شيء باق عند توارد الحالتين ليحصل الشعور بذلك التغيّر والمزاج غيرباق.

البرهان الخامس إنّ الحيوان قديتحرّك في مزاجه ، إمّا عن الأشتداد إلى الضعف أو عن الضعف إلى الاشتداد ، ولا شك أنّ المتحرّك[١] غير المتحرك فيه ، فالمتحرّك في المزاج غير المزاج .

البرهان السادس من العرشيات قد علمت أنّ الإدراك عبارة عن وجود المدرك بالفتح للمدرك بالكسر ، فنقول : لوكانت النفس هي المزاج ، لزم أن يكون العرض موجوداً لنفسه ، والتالي محال فالمقدم مثله ، و أمّا بيان الملازمة : فلأنّ النفس تدرك المزاج والمزاج لأنّه كيفيّة ملموسة تكون عرضاً ، فلوكانت النفس هي المزاج فيكون العرض موجوداً لذاته ، وأما بطلان التالي فلأنّ وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لالذاته فليس إذن المدرك هو المزاج بل موضوع آخر . وليس ذلك هو الجسم المطلق لأنّ ذلك ممتنع ، وإلّا لكان كلّ جسم درّاكاً . و لا أيضاً الجسم العنصري و إلّا لكان كلّ جسم عنصري درّاكاً ، وهوخلاف الواقع ، فإذن القوّة الّتي تدرك المزاج شيء غيرالمزاج ، ولا الجسم الّذي قام به المزاج ، بل شيء غيرهما ، وهوالمطلوب .

البرهان السابع إنا سنقيم البراهين على تجرّد النفس الحيوانيّة و القوّة الخيالية[٢] عن الأجسام العنصرية والطبيعيّة ، والتجرّد فوق الجوهرية ، فبطل كون النفس مزاجاً .

---

(١) و الظاهر المحرك بدل المتحرك فى الموضعين فان المتحرك هو البدن فتفطن ـ ل ره ـ

(٢) عطفها اشارة الى أن النفس الحيوانية مجردة بحسب القوة الخيالية لا بحسب اللمس كبعض الحيوانات التى لها اللمس فقط . ثم ان ما سبق من أنا لا نستدل بالتجرد على الجوهرية كما فعله المتأخرون هوالتجرد العقلي . و هنا وقع الاستدلال بالتجرد البرزخي الخيالي ، فلا منافاة و انلم يشمل هذا ايضاً جميع النفوس كالنباتية ـ س ره .

اعلم أنّ من الناس من حاول إبطال كون المزاج نفساً بطريق آخر، و هو أنّ مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه، فلو كان المشكّل مزاجه لكان شكل الكلّ وشكل الجزء واحداً، والتالي باطل فكذا المقدم.

واعترض عليه بعض الفضلاء بأنّ المشكّل عندهم هو القوّة المصوّرة، وهي قوّة سارية في محلّها؛ وجزئها مساو لكلّها في الماهية فيعود المحال في القوّة المصوّرة ما الزم في [1] المزاج، وكذلك أيضاً يلزمه أن يكون شكل جزء [2] الفلك مساوياً لشكل كلّه.

أقول: أمّا القوّة المصوّرة فهي و إن كانت سارية في العضو لكن فعلها للتصوير ليس بالاستقلال، بل طاعة وخدمة للنفس، فتفعل التشكيل في الأعضاء بحسب أغراض النفس و حاجاتها، و أما فعل القوى البسيطة الّتي تفعل الكرات، فلأجل أنّ القوّة الواحدة إذا اقتضت في مادة واحدة مقداراً معيّناً و أفادت شكلا كان مقتضاها من الأشكال الكروية فإذا سبق شكل الكروية للكلّ يمنع ذلك أن يكون للجزء شكل آخر للاتّصال [3] الواقع فيها. وقال أيضاً: لو كان المحرّك قوّة مزاجية تحركت إلى جهة واحدة فإنّ المزاج

---

(١) من وحدة شكل الكل و الجزء، و كلمة ما بدل للمحال و خبر مبتداء محذوف - س ر ه.

(٢) لان الشكل هو طبيعة الفلك و هي واحدة، و ليس لها شعور و ارادة و سنوح اعراض كالمصورة و المزاج؛ فيلزم أن يكون كل جزء من الفلك كرة و ليس كذلك س - ر ه.

(٣) يعني ليس هاهنا بالحقيقة بعض و بعض بل متصل واحد؛ والاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية، فاذا تشكل الموضوع بشكل يمنع ذلك أن يكون للجزء شكل آخر نعم لو انفصل جزء من الفلك عنه لكان كرة. لكن لايخفى انه يمكن أن يقال بذلك في المزاج أيضاً، فنقول هو المشكل لكن اذا أفاد شكلا للكل يمنع ذلك من افادته للجزء.

ان قلت: ان موضوع المزاج ليس بسيطاً فان صور العناصر باقية في المواليد، وليس اتصال حقيقي فيها لوجود المفاصل بتصغر الاجزاء و تماسها.

قلت: الكلام في المادة القريبة كالعصبية و العظمية أو نحوهما، و هي واحدة لا البعيدة و الافلايتم الدليل لجواز تفاوت الشكل بتفاوت القابل - س ر ه.

الواحد مقتضاه واحد . واعترض عليه الفاضل المذكور : بأنّ هذا أيضاً منقوض بالقوى النباتية ؛ فإنّ كلا منها واحدة تفعل أفعالا كثيرة كذلك هاهنا .

أقول والجواب بمثل مامرّ ، فإنّ القوى النباتيّة تفعل أفعالا مختلفة على حسب أغراض النفس . فبهذه البراهين [١] التسعة المذكورة ظهر أنّ النفس الحيوانية ليست قوّة [٢] مزاجية كالصور المعدنية ، مع أنّ المعدنيات أيضاً ليست آثارها و لوازمها إلّا بصور جوهرية غير أمزجتها .

فصل (٢)

في بيان تجرد النفس الحيوانية ، وعليه براهين كثيرة

منها أنّ الحيوان قد يتزايد [٣] أجزاؤه تارة ، ويتناقص اُخرى بالتحليل ، فانّه ما من بدن حيواني إلّا و تستولي عليه الحرارة الغريزيّة والاُسطقسيّة الداخلتان ، وحرارة الحركة والهواء المطيف به ، سيّما عند اشتداد الصيف بارتفاع الشمس ، وذلك الحيوان باق بشخصه في الأحوال كلّها فعلمنا أنّ هويّته مغايرة للبنية المحسوسة .

---

(١) و ليعلم أن غالب المقدمات المأخوذة فى هذه الحجج مقدمات طبيعية أو طبية مأخوذة من علومها على نحو التسليم و الاصول الموضوعة بيانها على الفن الذى اخذت منه ـ ط مد .

(٢) أى ليست مزاجاً و انما عبر بالقوة لاطلاق القوة الفعلية على الاعراض أيضاً كالحرارة فانها مبدء التغيير كما مرفى مرحلة القوة و الفعل ، و عبر بياء النسبة من باب نسبة العام الى خصوصياته كاطلاق الجوهر الصورى على الصورة ، فالهيولانى على الهيولى ونحوهما تمييزاً لذلك العام أو من باب التجريد البديعى .

و قوله كالصور المعدنية من باب التشبيه بالضد ، و هذا أدل دليل على ما قلناه ـ س ر ه .

(٣) و هذا ما أشاراليه المحقق الطوسى قده فى التجريد بقوله : و غير المتبدل غير المتبدل . و اعتراض المحقق القوشجى عليه بأن هذا جار فى النفس الحيوانية فتكون مجردة فالدليل اعم من المدعى فاسد ، لان المدعى أيضاً عام لان بناء المعاد الجسمانى على تجرد النفس الحيوانية بحسب القوة الخيالية ، وبدون هذا لايمكن اثباته ، ولكنه لم يخطر بباله هذا الانتباه وليس ملايماً لمذاقه ـ س ر ه .

ومنها أنّ البهائم تدرك هوياتها الإدراكية ، و كيف لا وهي تهرب عن المؤلم و تطلب اللّذيذ ؟ و ليس هربها عن مطلق الألم ؛ أمّا أولا فلأنّ المشهور إنّها لا تدرك الكلّيات ، ولو أدركتها لكان ما نحن بصدده ألزم . وأما ثانياً فلأنّها لاتهرب عن ألم غيرها مع أنّ ذلك أيضاً ألم . فهي إذن تهرب عن ألمها، فهو يقتضي علمها بأنفسها وذلك يقتضي تجرّدها بوجهين :

أحدهما أنّ العلم يقتضي ثبوت الشيء المدرك بالفتح للشيء المدرك بالكسر ، و الصورة الّتي تحلّ المادّة وجودها للمحلّ لا لنفسها ، و كلّ ما وجوده[1] لنفسه مجرّد عن المحلّ فالمدرك لذاته مجرّد عن المحلّ . وثانيهما أنّ علم الحيوان بهويّته دائم وليس بمكتسب بالحس ، وعلمه بأعضائه الظاهرة والباطنة ليس كذلك، فهويّته[2] مغايرة لأعضائه .

أمّا الصغرى فلأنّ العلم بوجود النفس لو كان مكتسباً ، لكان إما [3] بالحس و هو باطل ، فإنّ الحسّ لايحسّ بنفسه فكيف بما هو آلة لها ، و مستعملة إيّاها . و أيضاً [4] ربما يعلم ذاته عند ما لا يحسّ بشيء أصلا ، و إما بالفكر فلا بدّ من دليل، والدليل إما علّة النفس أومعلولها ، والأوّل باطل ، لأنّ علّة النفوس شيء أجلّ من أن يحيط به علم الحيوان . وأيضاًالأكثرون[5] من الناس يعرفون أنفسهم و إن لم يخطر ببالهم

(١) أى وجوده بالفعل فلا يرد الهيولي اذ ليس لها وجود بالفعل الا فعلية القوة - س ر ه .

(٢) ان قلت : النتيجة لهذا القياس ان علمه بهويته مغاير لعلمه باعضائه لاما ذكره . قلت : قد ثبت أن العلم و المعلوم بالذات متحد ان بالذات - س ر ه .

(٣) ان قلت : هذا الكلام في قوة أن يقال لو كان مكتسبا بالحس لكان اما بالحس ،لانه نقيض قوله وليس بمكتسب بالحس و هو باطل .

قلنا : هذا نقيض لكلا الجزئين لان قوله علم الحيوان بهويته دائم بمنزلة قوله ليس بمكتسب بالحس و بغيره ، اذ المكتسب ليس بدائم كما لا يخفى . فقوله : وليس بمكتسب بالحس من باب ذكر الخاص بعد العام - س ر ه .

(٤) كما في الهواء الطلق على ماسنذكره - س ر ه .

(٥) ان قلت : الكلام في النفس الحيوانية . قلت : اذا كان الانسان كذلك فالحيوان بطريق أولى ، مع أن اكثر الناس لاتفاوت بينهم و بين الحيوانات -

علّة أنفسهم ، و الثاني أيضاً باطل ، لأنّه إمّا أن يكون الوسط في الاستدلال هو الفعل المطلق ، أو فعله المضاف إليه ، فإن اعتبر الفعل المطلق ، لزم إثبات فاعل مطلق لافاعل هو هو . و إن اعتبر الفعل المضاف فالعلم بالفعل المضاف إلى الشخص توقّف على العلم به ، فلو اكتسب العلم به من العلم بالفعل المضاف إليه لزم الدّور ، فثبت أنّ علم الحيوان بنفسه غير مستفاد من حسّ أو دليل .

و أمّا الكبرى فلأنّ الإنسان لايعرف أعضائه الظاهرة إلّا بالحسّ ، و لا أعضائه الباطنة إلّا بالتشريح ، فكذا الحيوان لايعرف أعضائه إذا عرف إلّا بأحدها .

برهان آخر على أنّ الحيوان ليس هو البنية المحسوسة ، فنقول : لوفرض الحيوان كأنّه خلق [1] دفعة . و خلق كاملا . ولكنه محجوب الحواس عن مشاهدة الخارجيّات ، و إنّه يهوى في خلاء أو هواء طلق لا يصدمه قوام الهواء ، ولايحسّ بشيء من الكيفيات ، و فرّقت بين أعضائه حتّى لايتلامس فإنّه في هذه الحالة يدرك ذاته ، و يغفل عن كلّ أعضائه الظاهرة والباطنة ، بل يثبت لذاته ولايثبت لها مقداراً ولا طولاً ولاعرضاً ، ولاجهة من الجهات ، ولوتخيل وضعاً أو جهة أو عضواً من الأعضاء في تلك الحالة لم يتخيله على أنّه جزء من ذاته . و ظاهر أنّ المشعور به غير المغفول عنه ؛ فإذن هويته مغايرة لجميع الأعضاء .

فصل (٣)

في دفع ما أورد على(٢) جوهرية النفس من الشكوك

قالوا إنّ القوى النباتية حالّة في الأجسام ، وكذا نفس الحيوان لكونها مدركة للجزئيات ، و فاعلة للأفعال الجزئية ، و الجوهر المفارق [3] يستحيل

(١) ليس من البعيد أن يمنع ذلك ؛ و خاصة فى غير الانسان من سائر انواع الحيوان ـ ط مد .

(٢) أى على كونها جوهراً فقط ، ليست فيها شائبة العرضية فافهم ـ م ر ه .

(٣) ان اراد المفارق حتى من علائق المادة فالحكم صحيح ولكن النفس الحيوانية ليست مفارقة بتلك المثابة ، وان أراد المفارق فى الجملة فالحكم ليس بصحيح ـ م ر ه .

أن يكون (١-٢) مدركاً للجزئيّات ، و فاعلا للأفعال الجزئيّة ، فاذن تلك النفس قوّة جسمانيّة علّة للمجموع (٣) المركّب من البدن ومنها ، فتلك القوى النباتية والحيوانية موجودة كلّ واحد منها في محلّ غير متقوّم بذاته بل بتلك القوّة ، فهي إذن جوهر صوري . فمن جوز كون شيء واحد جوهراً و عرضاً باعتبارين ، قال : إنّ النفس من حيث أنها جزء للنبات أو الحيوان جوهر ، و من حيث أنها تقوم بمحلّ مستغن عن الحال في جسميّته عرض . و كذا من أحال كون(٤) القائم بالمحل جوهراً أنكر جوهرية النفس مطلقاً . و قد علمت فساد هذين القولين . (٥) ثمّ للقائلين بعرضية النفس متمسكات :

(١) ان قلت : أليس المفارق مدركاً لذاته المشخصة . قلت : بلى ولكن بالحضور ، والكلية والجزئية من اقسام العلم الحصولى . و أيضاً المستحيل ادراك الجزئى المتغير بالالات المتغيرة لا الجزئى المجرد ـ س ر ه .

(٢) ان أراد أن الجوهر المفارق مطلقاً و ان كان مفارقاً خيالياً يستحيل أن يكون مدركا للجزئيات و فاعلا لها فممنوع . و ان أراد أن المفارق العقلى يستحيل أن يكون كذلك فمسلم ، و لكن يلزم منه ان لا يكون النفس الحيوانية من المفارقات العقلية ؛ ولا يلزم منه أن لا تكون من المفارقات مطلقاً ؛ والمطلوب هو الثانى لا الاول فلا تغفل ـ ل ر ه .

(٣) اى علة ناقصة فمن حيث أنها علة للمجموع الذى هو جوهر و جزء له يكون جوهراً لئلا يلزم تقوم الجوهر بالعرض ؛ و من حيث استغناء المحل فى الجسمية عن الحال يكون عرضا ـ س ر ه .

(٤) وجه المحالية ما سيذكر من الدور ، فانهم قالوا : الحال لا محالة محتاج الى المحل فلو احتاج المحل اليه لدار فهو مستغن ، و الحال فى المحل المستغنى عرض ، و لذا قالو : بعرضية الصور النوعية لكن ليسوا قائلين بالهيولى فلا يلزم عرضية الصورة الجسمية بمقتضى هذه القاعدة ـ س ر ه .

(٥) أما الثانى فلما مر فى الجواهر و الاعراض أن الحال محتاج فى التشخص الى المحل ؛ و المحل لا يمكن أن يحتاج اليه من هذه الجهة بل من جهة اخرى ؛ فامافى قوام وجودها كالاحتياج الى الصورة الجسمية أوفى نوعيتها كالصورة النوعية فلا دور . وأما العرض فهو الحال فى المحل المستغنى فى الوجود والتنوع معاً .

ان قلت : ما معنى احتياج المادة الى الصورة النوعية فى التنوع ، و نفس الجسمية أيضاً نوع تام ، اذ الاعتبار فى التمامية بالوجود فى العقل ، والجسم فى العقل قديم بجنسه وهو الجوهر وفصله وهو القابل للابعاد . ☆

أحدها أنّ الحال يمتنع أن يكون سبباً لمحلّه لاستحالة الدور فلايكون جوهراً .

و ثانيها و إن ساعدونا على أنّ الحال يمكن أن يكون من مقوّمات المحلّ لكن قالوا : إنّ النفس ليست كذلك لأنها إنما تحدث عند حدوث المزاج الصالح ، والمتأخّر لايكون علّة للمتقدم ؛ فالنفس لاتكون علّة لحصول المزاج .

وثالثها إنّ النفس لو كانت جوهراً لكان الجوهر ذاتياً لها لأنه جنس لما تحته من الأنواع المحصّلة ، فلوكانت النفس جوهراً لكان العلم بجوهريتها بديهياً حاصلا من غير كسب و التالي باطل فكذا المقدم .

والجواب أما عن الأول فقد مرّ فيما مضى .

و أما عن الثاني فلما مرّت الإشارة إليه من أنّ المزاج الّذي هو علّة معدّة لفيضان نفس أو صورة جادية على المادة المستعدّة به غير المزاج الّذي تقيمه و تحفظه تلك النفس أو الصورة فاندفع الدور .

وأما عن الثالث فالّذي ذكره الشيخ هو إنا لانعرف من النفس إلّا أنها شيءمدبّر للبدن ؛ فأماماهية(١) ذلك الشيءفمجهولة ، والجوهرذاتي لتلك الماهيةلا لمفهوم أنه شيءّما مدبر للبدن ، فما هو متقوم بالجوهر غير معلوم لنا ، و ما هو معلوم لناغير متقوم بالجوهر فزالت الشبهة .

و اعترض عليه بعض الفضلاء بأنّ علمي بنفسي غير حاصل بالكسب كما برهن عليه، فلا يخلو إماأن لاأعلم نفسي إلّا من حيث أنّ لها نسبة إلى بدني أو أعلم حقيقتها ، فالأول

☆ قلت مرادهم بالتنوع صيرورة الجسم نوعاً تاما من الانواع المتكافئة كالبسائط والمركبات التي كل منها في عرض الاخر ، و الجسمية المشتركة بين الاجسام النوعية مأهيءمن الانواع المترتبة كالهيولي لانها أيضاً نوع بسيط هذا .

و أما الاول فلان التركيبان أدى الى الوحدة الحقيقية ، فكيف يكون وجودواحد جوهراً و عرضاً ، و قدمران القياس الىالاشياء لايغير جوهرية الشيء ولاعرضيته ، و ان لم يؤدااليها فليس جزءاً بالحقيقة كالحجر الموضوع بجنبالانسان ـ س ر ه .

(١) يعني ان ذاتي الشيءانما يكونبين الثبوت اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه لابأمر صادق عليه مطلقاً ، بل على التفصيل أيضاً لاعلى سبيل الاجمال كتصور المحدود فانالفرق بينهو بينالحد بالاجمال والتفصيل ـ س ر ه .

باطل لما قد مضى وثبت أنّ علمي بنفسي ليس غير نفسي ، وأنه أبداً حاصل بالفعل وهي جوهر بالحقيقة ، وليست من باب المضاف . قال : و العجب ممن يقول بهذين القولين ثمّ يغفل عن تناقضهما الالموجب . ثمّ قال : والجواب الصحيح أن يقال الجوهرية ليست من الاُمور الذاتية فلذلك جاز أن يبقى مجهولا كما بيناه من قبل .

أقول : أما كون الجوهر ذاتياً للأنواع الجوهرية فقد صحّ لنا بالبرهان . و أما كونه مجهولا في النفس مع كونها معلومة الحقيقة لا بالكسب فله وجه آخر لم يحصّله هذا الفاضل وأمثاله ، و هو أن الجوهر ذاتي للماهيات الّتي يتركّب من جنس هو مفهوم الجوهر و فصل محصّل له ؛ وليس الجوهر جنساً للموجودات إذ الوجود كما سبق لا جنس له ولافصل له . والعلم بالشيء إذاكان بحصول صورة زائدة حصلت عنه في ذات المدرك فذلك العلم إذاكان بكنهه ؛ فلا بدّ أن يكون بحدّه المشتمل على جنسه وفصله .

وأما إذاكان العلم به بعينه فهو وجوده المخصوص وهويّته الشخصيّة ، والوجود من عوارض الماهية، والماهية أيضاً غير داخل في وجودها والعلم الحصولي صورة كلية ومقوماتها أيضاً اُمور كلّية ، والعلم الحضوري هويته شخصية غير محتاج الحصول إلى تقدم معنى جنسيّ أوفصلي. فالإنسان متى رجع إلى ذاته وأحضر هويّته فربما غفل عن جميع المعاني الكلّية حتى معنى كونه جوهراً أو شخصاً أو مدبّراً للبدن ، فإنّي لست أرى عند مطالعة ذاتي إلّا وجوداً يدرك[1] نفسه على وجه الجزئية ، وكلّ ما هو غير الهوية المخصوصة الّتي اُشير اليها بـ(أنا) خارج عن ذاتي حتى مفهوم (أنا) ، ومفهوم الوجود و مفهوم المدرك نفسه و مفهوم المدبّر للبدن أو النفس أو غير ذلك فإنّ جميعها علوم كلية اُشير إلى كلّ منها بـ(هو) ، واُشير إلى

---

(١) الاولى في العبارة أن يقال : الاوجوداً مدركاً نفسه لان الاستثناء مفرغ ، و يمكن أن يقرء بالاضافة و حاصل كلامه ان للنفس كبارئها مقاماً احديا ، ومقاماً واحديا على نحو الاية ، فالمقام الاحدى ملاحظة الذات فقطمن دون ملاحظة كونها جامعة الكمالات، ومع قطع النظر عن المعاني الصادقة عليها ، والمقام الواحدى ملاحظتها مع اسمائها الحسنى وصفاتها الجمالية والجلالية من الحياة و التعقل والتوهم و التخيل و الاحساس و القدرة و التجرد وغيرها ـ س ر ه .

ذاتي بـ(أنا) ، فالغفلة عن الجوهرية أوالجهل بهالاينافي كونهامن المحمولات الذاتيـّة لماهية الانسان و كذا الحيوان .

و يمكن حمل كلام الشيخ على هذا لينيدفع عنه التناقض المذكور . فقد تبيـّن وتحقـّق من تضاعيف الكلام أنّ النفس النباتية ليست بجسم . وثبت أيضاً أنّ بعض النفوس ممايصح لها الانفراد بذاتها ، وهي الّتي ثبت لها إدراك تخيلي بالفعل أو إدراك لذاتها و هويتها فلم يقع في جوهريتها شك كالانسان وغيره من الحيوانات التامة الحواس الّتي لها القوة الادراكية الباطنة كالوهم والحفظ والتخيل .

و أما الحيوانات الّتي ليس لها إلّا قوة اللّمس و ما يقرب منها و سائر النباتات فجوهريـّتها كما سبق بأنّ المادة القريبة بوجود هذه الأنفس فيها إنماهي بمزاج خاص [(١)] وهيئته ؛ والمادة إنما تبقى بذلك المزاج مادامت النفس موجودة لأنها الّتي تجعلها بذلك المزاج ، فإنّ النفس لامحالة علّة لتكوّن مادة النبات والحيوان على المزاج الّذي لها وهي مبدء التوليد والتربية ، فالموضوع [(٢)] القريب للنفس يمتنع أن يكون هو ما هو بالفعل إلّا بالنفس ، لابأن يتحصّل أوّلا بسبب آخر ثم لحقته النفس لحوقاً مـّالاحظاً له بعد ذلك في حفظ مزاجه و تقويمه وتركيبه كالحالّ في الأعراض اللازمة أوغير اللازمة كما زعمه بعض الناس بل أكثرهم : أنّ المني يتحصّل أولاً بصورة معدنية ثم يضاف إليهاصورة نفسانية وليس كذلك ؛ فإنّ النفس مقومة لموضوعها القريب موجدة إياه بالفعل ، و إذا فارقت النفس فسد موضوعها القريب ، و زالت القوى المتشعـّبة منها فيه ، و صيـّر الموضوع

---

(١) هذا المزاج ليس هو المزاج الذى هو جامع لتمام استعداد حدوث النفس المتقدم عليها تقدم المستعد التام على المستعد له و هو تقدم بالذات بالمعنى الاعم ؛ بل هو مزاج منبعث من النفس انبعاث الظل من الاصل ، و هو مجعول بجعلها و هى مقدمة عليها تقدم ما بالذات على ما بالعرض ، وتقدم المرتبة العالية على المرتبة الدانية المتصلة بها اتصالا على نحو الاتحاد تدبر تفهم ـ م ر ه .

(٢) المراد بالموضوع ـ المحل مطلقا ـ لاالمحل المستغنى عن الحال . والحاصل ان النفس الحيوانية و النباتية مقومة للمحل القريب و كل حال مقوم للمحل جوهر ـ م ر ه .

البعيد بحالة أخرى إما أن يبطل و يضمحلّ نوعه وجوهره الّذي به كان مادة للنفس أو يخلف[١] النفس فيها صورة يستبقي المادة على طبيعتها ، و كيفيّة هذا الاستخلاف لايخلو عن صعوبة فإنّ تلك الصّورة لوكانت من فعل النفس فتزول بزوالها ، وإن لم تكن من فعلها وكانت المادة متحصّلة بصورة أخرى غير النفس فلم تكن النفس جوهراً محصّلا لما فرض مادة لها ، و لعلّنا يتّناوجه تخلّف تلك الصورة من النفس كما في العظم والشعر والظفر والقرن و غير ذلك من آثار النفوس الحيوانية والنباتية ، و لست الآن بصدد الخوض في ذلك ، والّذي هو أحوج إلى الحلّ في هذا الموضع إشكال آخر يختلج في صدور أكثر المشتغلين بالفكر في أحوال النفوس : وهو أنّ لأحد أن يقول إن سلّمنا أنّ النفس النباتية علّة لقوام مادتها القريبة لكونها مفيدة لمزاجها[٢] و جامعة لأجزائها . و أما النفس الحيوانية فهي تلحق النباتية بعد تقويم المادة بجوهر نفساني هي العلّة القريبة لقوام مادتها ، فيلزمها اتباع هذه النفس الحيوانية فتكون النفس الحيوانية إنّما تنطبع في مادة متقومة بالنفس النباتية ؛ فتكون الحيوانية تقوم بالموضوع المتحصّل قبلها لا بها فيكون وجودها وجود عرض [٣] .

فنقول في الجواب إنه إما أن يعني بالنفس النباتية النفس النوعية الّتي تختص بالنبات

---

(١) هذا هو الحق ولولا هذه الخليفة لما كان لزيارات أهل القبور وجه ، ومتى ضعف الاستخلاف هنا قوى الاحياء في الاخرة ، و هذا كيفية احياء العظم الرميم والعظم متى اشتدت رميمته قويت حياته على عكس مايتوهمه العوام و الكفرة السائلون بقولهم كيف يحيى العظام وهي رميم ـ س ر ه .

(٢) هذا الاشكال انما هو على تقدير ان يكون المزاج المتعلق به النفس النباتية بعينه المزاج المتعلق به النفس الحيوانية ، واما اذا كانا متغايرين فكل مقوم لشيء ويرشدك اليه قوله قده فيما مر ان المادة القريبة لوجود هذه النفوس انما هي بمزاج خاص وهيأة ـ س ر ه .

(٣) اقول قد مر ان خصوصية المزاج من تتمة المادة ولاشك ان المزاج الخاص الذى يستحق المادة النفس الحيوانية محفوظ بالنفس الحيوانية كما مر أيضاً و اذا كان الامر كذلك فكيف تكون لحوق النفس الحيوانية للمادة بعد تحصلها لجوهر نفسانى بل العلة القريبة لقوام مادتها حتى يلزم ان يكون وجود النفس الحيوانية وجود عرض فتدبر ـ ل ر ه .

دون الحيوان أو المعنى الجنسي العام الّذي يعم النفس النباتية والحيوانية بل الإنسانية أيضاً ، و هو مبدء التغذّي والنموّ والتوليد ؛ أو يعنى بها قوة النفس الّتي يصدر عنها هذه الآثار الثلاثة النباتية ، فإن عني به الأوّل فذلك غير موجود في الحيوان متحصّلا بالفعل على وجه التحصيل والتنويع كما ليس السواد الضعيف موجوداً في السواد الشديد بالفعل . وإن عني به المعنى الثاني فالمعنى العام يقتضي أثراً[1] عامّاً ؛ فإنّ الصانع العام ينسب إليه المصنوع العام ؛ كالكاتب المطلق ينسب إليه الكتابة المطلقة ، فليست المادة النباتية ممّا يتحصّل بنفس نباتية جنسية مطلقة فإنّ الجنس الطبيعي غير موجود على الانفراد ؟ ولا الكليات الطبيعية كالنوع الطبيعي والفصل الطبيعي والعرض العام الطبيعي مما يمكن أن يوجد مجردة عن القيود الوجودية ؟ وإذاً لم يتحصّل المادة بالمعنى العام النباتي فإذا تحصّل هذا العام بقوة الحس والحركة فليست هذه القوة الحيوانية مما يلحق أمراً متحصّل القوام بذاته لحوق العارض للموضوع له . وإن عني به المعنى الثالث فليس الأمر كما يظنه من لا يمعن في صناعة الحكمة النظرية من أنّ القوة النامية تفعل أولا بدناً حيوانياً ثم يأتيها القوة الحيوانية وتتصرف فيها بالاستخدام ويجعلها آلة من آلاتها وقوة من قواها ، كما يجري مثله في الأفعال الصناعية الّتي تقع بين القاصدين المختارين . بل القوة النباتية هي قوة من نفس لها غير تلك القوة قوى أُخرى لا توجد قبل تلك النفس و إلا لكانت آلة الشيء

(١) الطبيعة الجنسية المأخوذة لا بشرط انما تقتضي الاثر اذا كان منضما اليها الفصل ، و بهذا الاعتبار أسندوا العرض العام اليها كما أسندوا الخاصة الى الفصل . و أما مع قطع النظر عن هذا فلا وجود فلا اقتضاء ؛ لان وجود الجنس وجودات لاستهلاكه في وجودات الانواع فلا يحاذيه شيء عليحدة وراء مصاديق الانواع ، و لذا يقال في تعريفه هو المقول على الكثرة المختلفة الحقائق بخلاف النوع لانه موجود مجرد عن المادة و العوارض الغريبة في عالم العقل المنفصل أو المتصل ؛ والجنس وجوده في العقلين أيضاً بنحو الاستهلاك في النوع المعقول فالاقتضاء انما هو للفصل .

ان قلت : نحن نتصور الحيوان مجرداً عن الفصول ، فكيف قلتم ان الجنس في العقل ايضاً بنحو الاستهلاك :

قلنا : الحيوان المتصور كذلك مادة عقلية لا جنس انما الجنس ما هو في ضمن الانسان المعقول . و أيضاً المبهم الحيوان من حيث الوجود لا من حيث المفهوم ـ سره .

مستعملة قبل وجود ذي الآلة ، و هذا من المحالات [١] عند المتدرّب في صناعة الحكمة ، فالقوة النباتية من شعب القوة الحيوانية غير متحصّلة إلّا بها كما أنّ الحيوانية حقيقة غير متحصّلة فيما له جوهر نطقي إلّا بالجوهر النطقي . و ستعلم أنّ لكلّ بدن منّا نفساً واحدة ، و أنّ سائر القوى معلولة لها منشعبة منها في الأعضاء . هذا على ما اشتهر عند أئمة الحكمة من المتأخرين .

وأما الّذي استقر عليه اعتقادنا فهو أنّ النفس [٢] كلّ القوى ، وهي مجمعها الوحداني ومبدئها و غايتها ، و هكذا الحال في كلّ قوة عالية بالنسبة إلى ما تحتها من القوى الّتي تستخدمها - وإن كان استخدامها بالتقديم والتأخير - فهذه القوى متقدمة بعضها على بعض ، وكلّ ما هو أقدم بالزمان فهو آخر بالرتبة والشرف ؛ فالنفس الّتي لنا أو لكلّ حيوان فهي جامعة لأسطقسات بدنه و مؤلّفها و مركّبها على وجه يصلح لأن يكون بدناً لها ؛ وهي أيضاً الّتي تغذيه وتنميه وتكمّله شخصاً بالتغذية و نوعاً بالتوليد ، و تحفظ صحته عليه ، و تدفع مرضه عنه ، وترده على مزاجه الصحيح الّذي كان بصلاحه إذا فسد ، وتديمه على النظام الّذي ينبغي فلا يستولي عليه المغيرات الخارجية ما دامت النفس موجودة فيه ، ولولا أنّ النفس كما أنها مبدأ للأفاعيل [٣] الإدراكية والحيوانية مبدأ للأفاعيل النباتية

(١) الحاصل أن هذه القوة النباتية ان لم يجعل من خوادم القوة الحيوانية يلزم اجزاء مثل الافعال الصناعية فيها و هو فاسد . و ان جعلت منها يلزم استعمال الالة قبل ذي الالة فعلى قول ائمة الحكمة النفس الحيوانية موجودة اولا ومستخدمة للقوة النباتية ، وعلى تحقيق المصنف و قوله بالحركة الجوهرية فمبدء التغذية و التنمية و التوليد طليعة من نفس حيوانية أو انسانية هي أصل محفوظ للقوى ، و أثرها في الابتداء ليس الا الاغتذاء و نحوه - س ر ه .

(٢) فان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء التي تحته فهي الكثرة في الوحدة بنحو أشد و أقوى، كما أن القوى هي النفس بمعنى أنها شئونها و فنونها و مجالي ظهورها و محال انبساط نورها ، و هي الوحدة في الكثرة . والاولى شهود المفصل في المجمل ، و الثانية شهود المجمل في المفصل . والعلة حد تام للمعلول ، والمعلول حد ناقص للعلة كما مر ، فالنفس هي القوى والقوى هي النفس - س ر ه .

(٣) المراد من الافاعيل الادراكية واضح ، والمراد من الافاعيل الحيوانية أفاعيل ☆

والطبيعية في المادة البدنية لما بقيت على صحتها بل فسدت باستيلاء الأحوال الخارجية عليها و لما كان مايعرض النفس من القضايا والاعتقادات المحبوبة أوالمؤلمة الواردة على النفس التي تلذ‌ها أو تؤلمها مؤثرة في البدن مفيدة للقوى النامية قوةً أو ضعفاً ، وليس هذا التأثير في البدن من الاعتقاد بما هو اعتقاد مالم يتبعه انفعال في المواد اللطيفة السارية في البدن من سرور أوغم‌هما أيضاً من الأحوال النفسانية ولكن يتبعها تغيير في أحوال الروح البخاري ومزاجه ؛ ثم في أحوال البدن الكثيف و مزاجه بتوسط القوى . أما الفرح النطقي فيزيد القوى البدنية كالنامية أوماهو أدلى منزلة منها شدة ونفاذاً، والغم النطقي يفيدها ضعفاً وعجزاً و فتوراً حتى يفسدها فعلها و ينتقص المزاج . و ذلك من أقوى الدلالة على أن‌ّ النفس يسري فعلها و تدبيرها في المادة الأخيرة والقشر الأكثف الأبعد من لباب جوهرها الألطف الأعلى . فقد ثبت أن‌ّ النفس الحيوانية بل الإنسانية جامعة لهذه القوى الإدراكية والنباتية وموضوعاتها القريبة والبعيدة ، فهي إذن كمال لموضوع هو لايتقو‌ّم إلّا به ، وهو أيضاً مكمّل النوع و صانعه لأن‌ّ الأشياء (١) المتخالفة بالأنفس متخالفة بالحقيقة النوعية لا بمجرد العوارض الشخصية ليكون الأنفس للأبدان كالهيئات اللاحقة للأنواع المحصّلة بعد تمامها .

و اعلم أيضاً أن‌ّ القوى النباتية الموجودة في النبات مخالفة بالماهية والنوعية للقوى النباتية الموجودة في الحيوان ، وهي في الموضعين ليس بعرض كما توهم بل جوهر إما في النبات فبالفعل ، وإما في الحيوان فبالقوة ، ومعنى القوة هاهنا غيرما يصحبه الإمكان الاستعدادي بل هذه القوة كما يقال في المعقولات بالقياس إلى العقل البسيط إنها فيه بالقوة الفعلية الإجمالية وهي كائنة عن العقل البسيط تكو‌ّن الفعل عن الفاعل لاتكو‌ّن الشيء عن القابل المستعد له .

---

* الشهوة والغضب ،ومن الافاعيل النباتية هو الهضم والتغذية والتنمية وغيرها ، ومن الافاعيل الطبيعية حفظ المزاج وتقويم المادة والتركيب والتأليف - م ره.

(١) تعليل لتحقق النوعية هاهنا بتخالف الانفس .

فان قيل : فيكون كل واحد من زيد وعمرو و خالد وغيرهم نوعاً منحصراً في شخصه مع أن ذلك من خواص العقول .

قلت : هذا حق بحسب الباطن كما سيجيء، فان الاشخاص بحسب اكتساب الملكات انواع جمة - س ره .

فصل (٤)

في تعديد قوى النفس المنشعبة عنها في البدن

قال الشيخ في الشفا : القوى النفسانية[١] منقسمة بالقسمة الأولية إلى ثلاثة أجناس : أحدها النفس النباتية و هي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد[٢] ويربو و يولد .

و ثانيها النفس الحيوانية و هي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات و يتحرك بالإرادة .

وثالثها النفس الإنسانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الأمور الكلية ؛ و يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي . ولكل درجات متفاوتة في الكمالية والنقص .

وللنفس النباتية قوى ثلاث[٣] :

---

(١) أطلق القوى عليها لانها كثيراً ما تطلق على القوى الفعلية و المبادى الفعالة حتى أطلق أرسطو القوةالالهية على الواجب تعالى ؛ أولانها بالنسبة الى النفس الارضية كقوى والنفس بمنزلة الجنس تحتها نوعان : السماوية و الارضية ، ثم الارضية بمنزلة الجنس لانواعهي الانسانية و الحيوانية و النباتية ، وكل منها جنس لانواع فانواع النفس الحيوانية نفس الفرس ونفس الحمار وغيرهما وكذا النباتية ، و أما الانسانية فهي بحسب الباطن جنس تحته أنواع و اما في الظاهر فهي نوع حقيقي أخير لاتحاد الحد ، فالمراد بالاجناس في كلام الشيخ الجنس المصطلح ، و يحتمل أن يراد به الجنس اللغوي ـ س ره .

(٢) أي من الغذاء فيطابق ماهوالمشهور و هو قولهم من جهة ما يتغذى ، وليكون التعريف تامامن جهة الدلالة على أجزائها الثلاثة من الغاذية والنامية و المولدة ، و اما المصورةفلا باس بعدم الدلالة عليهالاستناد الافعال المحكمة في الحقيقة الى الصانع الحكيم تعالى شانه ـ س ر ه .

(٣) ما ذكره رحمه‌الله وعده من قوى النفس المنشعبة و محالها تبعاً لمن تقدمه من الحكماء يخالف ما يذكره أصحاب التشريح وعلماء الحياة اليوم ؛ غير أن ما ذكره‌ره مبني على التقسيم و التعداد بحسب أنواع الاعمال النفسية وهو أوفق بما سيورده من الابحاث النفسية ـ ط مد .

القوة الغاذية وهي الّتي تحيل جسماً إلى مشاكلة الجسم الّذى هي فيه ، و تلصقه وتشبّهه به بدل ما يتحلّل عنه .

والقوة المنمية و هي قوة تزيد فيالجسم الّذي هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة متناسبة في أقطاره طولا وعرضاً وعمقاً ليبلغ به كماله فيالنشو .

والقوة المولّدة وهي الّتي تأخذ من الجسم الّذي هي فيه مادة شبيهة به بالقوة فتفعل فيها باستمداد [١] أجسام اُخرى يتشبّه بها من التخليق والتشكيل مايصيرها شبيهة به بالفعل .

والنفس الحيوانية لها بالقسمة الاُولى قوتان : محرّكة ، و مدركة .

والمحرّكة على قسمين : إمامحرّكة بأنها باعثة على الحركة ٭و إما محرّكة بأنها فاعلة ، و معنى الباعثة إنها علّة [٢] غائية ، و هى أشرف العلل الأربع كما علمت ، و تلك

(١) الفاء بمعنى ثم و يفعل بالبناء للمفعول لان ذلك الفعل و التشبيه بالفعل انما هما فى مثل الرحم و فعل المولدة فى تلك المادة اعداد كل جزء منها بصورة خاصة كما قرر ـ س ر ه .

(٢) الباعثة ما ينبعث عنا الشوق الى العلة الغائية ، فتوجيه الحمل فى كلام الشيخ من وجوه :

احدها أنهاعين العلة الغائية بحسب العين لان العلة الغائية مطلوبة للشوقية وهى مالاجله الفعل والشوق والطالب والمطلوب من سنخ واحد ؛ فالنور يطلب النور ، والنار يطلب النار ، والطيبات للطيبين ، والخبيثات للخبيثين ، ولذا يقال : العشق النفسانى مبدؤه مشاكلة نفس العاشق للمعشوق فى الجوهر بل ان سألت الحق فالطالب و المطلوب واحد ، و العاشق و المعشوق من مصدر فارد ، كما قيل : أنا من أهوى و من أهوى أنا .

و ثانيها أنها عين العلة الغائية بحسب الذهن اذ قد تقرر أنها مقدمة ذهناً مؤخرة عيناً ، و أن الافاعيل الاختيارية مسبوقة بالتصور والتصديق بالغاية ؛ فتصور العلة الغائية عين المدرك لاتحاد المدرك والمدرك . والمدركة عين المحركة لان القوى شئون ذات واحدة هى النفس ؛ والنفس فى وحدته كل القوى . و الشيخ وان لم يقل باتحاد العاقل والمعقول فيما سوى كتابه المبدء والمعاد الا أنه لايأبى عن الارتباط و الاتصال المعنويين بين القوى و بينها و بين مدركاتها .

و ثالثها ان معنى الكلام أن الباعثة و استكمالها باستيفاء ما تشتاق اليه علة غائية فى الحقيقة لافعال النفس ، لاماهو علة غائية فى الظاهر مثل جلوس السلطان على السرير فى عمل النجار ، أو استكنان زيد فى البيت فى عمل البناء و غير هما فى غيرهما ـ س ر ه .

الباعثة هي القوة الشوقيّة، وهي متصلة بالقوة الخياليّة الّتي سنذكرها، فإذا ارتسمت فيها صورة مطلوبة أومهروبة عنها حملت القوّة المحركة الأُخرى على التحريك؛ و لها شعبتان: شعبة تسمّى قوّة شهوانية وهي قوّة تنبعث على تحريك يقرب به من الأسباب المتخيّلة ضرورية أو نافعة في قوامه طلباً للّذة، وشعبة تسمى قوة غضبيّة وهي الّتي تنبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارّاً أو مفسداً طلباً للغلبة. وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنّج العضلات فتجذب الأوتار والعضلات والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى نحو جهة المبدء أو ترخيها أو تمدّها طولا فيصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدء.

وأما القوة المدركة فتنقسم إلى قسمين: منها قوة تدرك من خارج. و منها قوة تدرك من داخل، والمدركة من خارج هي الحواس الخمس أوالثمان[١]. ثم [٢] أخذ في تعريف كلّ من هذه الحواس الظاهرة، و ساق الكلام إلى اللّمس فقال: و منها اللّمس وهي قوة مرتبة في أعصاب جلد البدن كلّه، ولحمه تدرك [٣] ما يماسّه، و يؤثر فيه بالمضادّة المحيلة للمزاج أو المحيلة لهيأة التركيب، و يشبه أن يكون هذه القوة عند قوم لانوعاً آخراً بل جنساً لقوى أربع أو فوقها منبثّة معاً في الجلد كلّه، واحدتها حاكمة في التضاد الّذي هو بين الحار والبارد. والثانية حاكمة في التضاد الّذي بين الرطب واليابس. والثالثة

---

(١) بناءاً على عد اللمس أربعة ـ س ر ه.

(٢) بناءاً على أن القوة اللامسة تكون جنساً لقوى أربع، و تكون واحدة وحدة اعتبارية كما هو الحق عند الشيخ. وكون الحواس خمساً مبنى على ما هو الظاهر المشهور من كون القوة اللامسة واحدة وحدة بالذات فلا تغفل ـ ل ر ه.

(٣) لكن ما قرب منه من الجلد فيقوى ادراكه؛ و ما قرب من العظم فيضعف، و لذا قال المصنف قده فى المبدء و المعاد فى غالب اللحم؛ و انما اشترط المضادة بين المدرك والمدرك بقوله: بالمضادة لانه اذا كان من جنس واحد فلا تأثر الا اذا كانت الكيفية المدركة غالبة. وقوله: أو المحيلة كتفرق اتصال يحدث في التركيب، و قوله: يشبه أن يكون هذه القوة عند قوم لانوعاً قضية معدولة يعنى ليست كالباصرة نوعاً آخر بل يشبه بالحق عند قوم أن يكون جنساً و سيجيء تحقيق هذا المطلب فى هذا السفر ـ س ر ه.

حاكمة في التضاد الّذي بين الصلب واللين . و الرابعة حاكمة في التضاد الّذى بين الخشن و الأملس إلّا أنّ اجتماعها في آلة واحدة يوهم تأحّدها بالذات .

ثمّ شرع في تفصيل القوى الباطنة بعبارة هذا ملخصه تقريباً إلى الأفهام : و هو أنّ القوة المدركة إما أن تكون مدركة للجزئيات أو للكليّات ؛ و المدركة للجزئيات إما ان تكون من الحواس الظاهرة و قد عرفتها ؛ وإما أن تكون من الحواس الباطنة . ثم إن الحس الباطن إما أن يكون مدركاً فقط أو مدركاً ومتصرّفاً ؛ فإن كان مدركاً فقطفاما أن يكون مدركاً للصور الجزئية أو للمعاني الجزئية ؛ وأعني بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل عن زيد و عمرو ؛ وأعني بالمعاني الجزئية مثل إدراك أن هذا الشخص صديق وذلك الآخر عدوّ ؛ فالمدرك للصور الجزئية يسمّى حسّاً مشتركاً و هو الّذي يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلّها ، والمدرك للمعاني الجزئية يسمّى وهما . ثم لكلّ واحدة من هاتين القوتين خزانة فخزانة الحس المشترك هو الخيال ؛ و خزانة الواهمة هي الحافظة فهذه قوى أربع .

وأما القوة المتصرّفة[1] فهي الّتي من شأنها أن تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين بالتركيب والتحليل فتركّب إنساناً بصورة طير ؛ وجبلا من زمرد ، وبحراً من زيبق ، وهذه القوة إن استعملها القوة الوهمية الحيوانيّة يسمّى متخيّلة ، و إن استعملها القوة الناطقة يسمّى باسم المفكّرة ثم قالوا : الحس المشترك و الخيال مسكنها البطن [2] المقدم من الدماغ .

---

(١) تسميتها بها لاختصاص التصرف بها والافقد مر آنفاً انها مدركة و متصرفة و ان كان اسناد الادراك اليها خلاف المشهور و لاوجه له فى الواقع أيضاً ؛ كيف ولو جوزوا اسناد فعلين الى قوة فما بالهم ذهبوا الى تكثير القوى ؟ ثم ان الاطبق بقواعد القوم أن يقال : ان مدركنا امامعنى و اماصورة ، و المعنى اما جزئى و اما كلى ، فالمدرك أيضاً ثلاثة لان المتضائفين متكافئان فى العدو لكل خازن ، فالمدرك للصور هو الحس المشترك و خازنه الخيال ، و المدرك للمعانى الجزئية هو الوهم و خازنه الحافظة ، و المدرك للمعانى الكلية هو العقل و خازنه العقل الفعال ، والمتصرف فى الجميع هو المتصرفة ـ س ر ه .

(٢) لم يذكر الخيال اذ يستنبط ان الخزانة مسكنها عند صاحبها ـ س ر ه .

وأما المتخيلة المتصرّفة فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ .

وأما الوهميّة فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ .

وأما الحافظة فمسكنها البطن الآخر من الدماغ .

ثم منهم من يجعل النفس الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوى .

و منهم من يجعل النفس هي القوة الوهميّة ويجعلون سائر القوى تبعاً لها و لكلّ من المذهبين وجه صحيح كما ستعلم . فهذه خلاصة الكلام في تفصيل القوى الحيوانية . و حاملها كلّها هو الروح البخاري المشاكل لجوهر السماء ، وأما تفصيل قوى النفس الناطقة فسيأتي ذكر تفاصيلها في موضع آخر . و نحن الآن بصدد أن نذكر حجج إثبات هذه القوى وما يرد عليها والذبّ عنها ، ولكن بعد أن نبيّن وجوه الاختلاف في أفاعيل النفس كم هي ومن الله التأييد .

فصل (٥)

في قاعدة تستعلم منها لعدد القوى

و اعلم أنّ الذي يظنه الناس منشئاً و موجباً لاختلاف [١] القوى و المبادي خمسة أوجه :

أحدها اختلاف المفهومات مثل اختلاف الحيوان من جهة المعنى النامي و معنى الحساس فيجعلون الحيوان لأجله مركباً من مادة و صورة هما بدن نباتيّ ونفس حسّاسة ،

(١) المراد بالقوة أعم من القوة الفاعلة والقوة المنفعلة اذ لفظ القوة تطلق عليهما كمامر في مرحلة القوة و الفعل ؛ و كذا المبدء أعم من الفاعلي و القابلي اذ التركيب من المادة والصورة الذى مثل به في الوجه الاول من هذا القبيل ؛ ولاسيما التركيب من مادة المواد ، و الصورة الجسمية في الجسم الطبيعي من جهة اختلاف مفهومي القوة و الفعل ؛ بل المبدء أعم من الوجود و العدم . و كون العدم من المبادي من المشهورات فيما بينهم . فصح الوجه الثاني أيضاً من أن اختلاف الافاعيل بالوجود و العدم يستدعي مبدئين اذ معلوم أن مبدء العدم عدم . و بالجملة ذكر الاوجه التي يمكن أن تكون منشاءاً لاختلاف المبادى و القوى مطلقاً في أى موضع كان يحقق منها ماهو منشأ تعدد قوى النفس بخصوصها ، والقوة في مباحث النفس القوة الفعلية بمعنى مبدء التغير - س ر ه .

و كذا اختلاف ماهية النبات بحسب معنى التجسم الّذي من جهة المادة ؛ ومعنى النباتية الّذي من جهة الصورة ، وعلى هذا القياس في كلّ ماله مادة وصورة .

و ثانيها الاختلاف بالوجود والعدم في الأفاعيل مثل التحريك و التسكين و العلم والجهل واليقين والشك .

و ثالثها بالأشدّ والأضعف كاليقين والظن في الاعتقاد ، أو زيادة الشهوة ونقصها في الأخلاق ، أوالعظم والصغر في الأبدان .

و رابعها بالسرعة والبطؤ كالتحدّس والتفكّر .

و خامسها اختلاف الآثار بالنوع إما مع اتحاد الجنس القريب كإبصار (١) السواد و البياض وإدراك الحلاوة والمرارة و إما مع اختلاف الجنس إما القريب كإدراك الألوان والأصوات . وإما القريب والبعيد كالإدراك و التحريك .

إذا تمهّد هذا فنقول : القسم الأول (٢) من الاختلاف لايوجب تعدداً في القوة ، ولا يستدعي اثنينية في الوجود ؛ إذ كثيراً ما يكون قوة بسيطة تكون مصداقاً للمعاني المتعددة من غير تكثر لا في الذات ولا في حيثية الوجود كالعاقليّة و المعقوليّة في الجوهر المفارق ، و كصدق العلم و القدرة و الإرادة و الحياة و سائر النعوت الآلهيّة على واجب الوجود تعالى .

والقسم الثاني أيضاً لا يستدعي قوتين و لايوجب كثرة في المبدء للفعل إذ ربما كان وجود الفعل بوجود القوة و لايكون عدمه لعدمها (٣) بل لعدم (٤) شرط من شرائط تأثيرها،

(١) لما كان العلم والادراك عين المعلوم والمدرك كان اختلاف السواد والبياض عين اختلاف الابصارين ، و اتحاد جنسهما القريب عين اتحاد جنسهما القريب ، و كذا الكلام في قوله ، اما مع اختلاف الجنس الخ ـ س ر ه .

(٢) الامع التعاند كمفهومي العلة و المعلول ، و المحرك و المتحرك ، والفاعل والقابل ، بمعنى المنفعل التجددى و غير ذلك ـ س ر ه .

(٣) أى لعدمها رأساً و ان كان عدمه لعدم مرتبة من مراتب حركتها الجوهرية تدبر تفهم ـ م ر ه .

(٤) كالطبيعة يوجب التسكين بشرط عدم الخروج عن حيزه الطبيعي ، و يوجب التحريك بشرط الخروج منه ـ س ر ه .

فوجود الفعل تارة ؛ وعدمه أخرى لم يكن دليلا على تعدد القوة .

والقسم الثالث أيضاً لا يقتضي تعدد القوى و إلّا لزم أن يكون مراتب القوى بحسب مراتب الشدة والضعف الغير المتناهية فلزم تتالي القوى في آنات متتالية غير متناهية ؛ واللازم باطل فكذا الملزوم . بيان الشرطية : إنّ الاشتداد حركةٌ ما في الكيف ؛ و الحركة حالة متصلة يمكن أن يفرض فيها حدود غير متناهية بحسب الوهم كلٌ منها يوجد في آن مفروض ؛ وله فرد خاص من ذلك في مرتبة خاصة من الشدة و الضعف ، فلو وجب أن يكون لكلّ حدّ من الشدة قوّة أُخرى لزم القوى المتفاصلة الغير المتناهية بالفعل فيلزم منه تركيب الزمان و المسافة من أجزاء لا يتجزّى ، و كون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين ، و كون القوة الجسمانية مبدءً لأفاعيل غير متناهية . و الكلّ محال بل لعلّ [١] السبب فيه قوة القوة الواحدة و ضعفها بحسب اختلاف الأسباب المستدعية ، أو من جهة اختلاف القابل ، أو الآلة، أو اختلالها، أو كلالها تارة وحدّتها و مضائها أُخرى. و كذا القول [٢] في الاختلاف بالسرعة و البطؤ .

وأما القسم الخامس [٣] فزعموا أنّ الأُمور المتخالفة [٤] بالجنس قريباً كان أو بعيداً لا تستقل بها قوة واحدة ، [٥] فالقوة الواحدة لا تكون وافية بالإدراك والتحريك ؛ بل لا تكون وافية عندهم بالإدراك الباطن والإدراك الظاهر ؛ بل لا تكون وافية بإدراك الألوان و الطعوم

(١) عطف على قوله لا يقتضي ـ س ره .

(٢) فانهما في الحركات كالشدة والضعف في الكيفيات ـ س ره .

(٣) هذا اعادة بيان للقسم الخامس ، ثم امتاز عنهم بقوله : واذا علمت الخ لكن فرق بين هذا البيان والبيان السابق فان هذا اختيار للتفصيل وتخصيص لاستدعاء التعدد بالامور المتخالفة بالجنس دون المتحدة في الجنس بخلاف السابق ـ س ره .

(٤) ليس هذا تخصيصاً لقولهم باستدعاء الاختلاف التعدد بالاختلاف في الجنس بل اخذ مفهوماولى بالاستدعاء واقرب منه و أبعد من البطلان فانه اذا بطل استدعاء الاختلاف في الجنس التعدد واتضح بطلان استدعاء الاختلاف النوعي حق اتضاح ولا يحتاج الى الذكر تدبر ـ م ر ه .

(٥) هذا منقوض بالحس المشترك فانه قوة واحدة تستقل بادراك مدركات الحواس الظاهرة مع كونها متخالفة بالجنس فتامل ـ ل ره .

والروائح ؟ بل لابدّ لكل جنس من قوة على حدة . هذاهو الّذي اختاره الشيخ ومن تبعه . و إذاعلمت أنّ منشأ تعدد القوى ليس شيئاً من الوجوه [١] المذكورة .

فاعلم أنّ المركوز في مدارك المتأخرين من أهل البحث إنّ الحجة في تعدد القوى عند الحكماء كالشيخ وغيره أنّ القوى بسائط ، والبسيط لايصدر عنه بالذات إلّا فعل واحد ، فإنّ القوة الواحدة لايجوز أن يكون مبدءاً لأكثر من فعل واحد بالقصد الأول ؟ بل يجوز ذلك بالقصد الثاني وبالعرض ؛ مثل أنّ [٢] الإبصار إنماهو قوة واحدة على إدراك اللّون ؛ ثم ذلك اللّون في نفسه قد يكون سواداً و قد يكون بياضاً . و القوة الخيالية هي الّتي من شأنها استثبات الصورة المجردة عن المادة تجريداً غير بالغ إلى حدّ المعقولية ، ثم يعرض أن تكون تلك الصورة لوناً و طعماً و رائحة و صوتاً و حرارة مثلا ، والقوة العاقلة هي الّتي تدرك الأمور البريئة عن المادة و علائقها ، ثم تارة تكون فلكاً ، وتارة تكون حيواناً ، أو جماداً أو كيفاً أو كماً أو وضعاً أو أيناً أو غير ذلك من المقولات و أجناسها وأنواعها .

و هذا ليس كما زعموه إذ تلك الحجة [٣] غيرجارية إلّا في الواحد الحقيقي الّذي هو

---

(١) أى الاربعة أو الخمسة بناءاً على اختيار التفصيل ـ س‌ره .

(٢) ليس مراده انهاتدرك اللون الكلى ليكون خلاف الواقع ، بل مقصوده انه لوفرضنا أنه كان للون تحقق فى الخارج بدون الخصوصيات لكان مدركا على قياس مايقال فى لوازم الماهيات من أنه لوكان لهاتقرر بدون الوجود لكانت أيضا لوازم لها .

واعلم أن ماذكر من المقدمة بديهى اتفاقى ، والكلام انما هو فى تحقق الموضوع فالمتكلمون قالوا : ان كل شىء حتى واجب الوجود فيه جهات عديدة ولا واحد من جميع الجهات اصلاوالا لايصدر عنه الاالواحد ـ س ر ه .

(٣) فيه نظر اما أولا فلانه قده نفسه يجريها فى الطبائع تبعاً للقوم بأن مقتضاها الكروية ، فان الطبيعة واحدة والفاعل الواحد فى القابل الواحد لايفعل الافعلا واحداً .

واما ثانياً فلانه قده أشار الى الاجزاء فى الالهيات فى فصل معقود لهذه القاعدة بقوله :ان الحق الواحدالصرف وكذا الواحد بماهوواحدلايصدرعنه بتلك الحيثية الاواحد .

و اما ثالثاً فلان الواحد الغير الحقيقى و ان جازفيه كثرة الحيثيات الا أنه لايناسب أية حيثية كانت لاى معلول كان مثل أن يفعل الطبيعة الواحدة شكلا مضلعاسطحه بجنسها وخطه بفصلها و نحو ذلك ، والافلم لايجوز أن يفعل النار الاضاءة و الاظلام و يفعل الطبيعة التحريك و التسكين من غير اشتراط بوجدان الحالة الملائمة و فقدانها ؟ ـ س ر ه .

واحد من كلّ الوجوه ، و ليست القوى كذلك لتضاعف الجهات الإمكانية فيها .

و أيضاً الدليل الدالّ على أنّ الواحد بالنوع أو الجنس لا يصدر عنه إلّا واحد بالنوع أوالجنس كذلك دلّ على أنّ الواحد بالشخص لا يصدر عنه إلّا الواحد بالشخص فليلزم أن (١) تكون القوة الباصرة الّتي أدركنا بها سواداً غير الباصرة الّتي أدركنا بها سواداً آخر. فإذا جوز كون القوة الشخصية مبدءاً لأفعال كثيرة بالعدد فليجز صدور الكثيرة بالنوع عن القوة الواحدة .

فقد علم أنّ المعوّل عليه في تعدّد القوى ليس القاعدة المذكورة بل البرهان على تعدّد القوى أحد أمرين (٢) :

أحدهما (٣) انفكاك وجود قوة عن قوة أخرى فدلّ على تغايرهما وذلك لبطلان (٤)

(١) لا يخفى انهم أجابوا بأن المدرك بالذات هو اللون ، والخصوصيات مدركة بالعرض و بالقصد الثاني ، الا انه ره لما رأى أنه لامعنى محصل له لان اللون المطلق لا تحقق له بدون الخصوصيات لم يلتفت اليه - س ر ه .

(٢) بل الامران كلاهما . بل هنا أمر ثالث كما أشرنا اليه وهو الاختلاف في المفهوم بالتعاند كاختلاف الفعلين بالتناقض الذى قد اعتبره - س ر ه .

(٣) و هذا غير الاختلاف بالوجود و العدم الذى كان أحد الوجوه المزيفة لانه كان فى الافاعيل و هذا فى نفس مباديها . ثم ان هذا الوجه هو المدار عليه لاهل التحقيق فى جميع القوى ، ففى القوى الطبيعية كما مثل به وأما فى المدارك الباطنة فكفساد الخيال فى علة قرمانيطس مثلا مع سلامة الذكر و التصرف الفكرى كما عرض لديو قليس الطبيب ، فكان يتخيل أن فى بيته قوماً يزمرون و يلعبون ولا يفترون ساعة فيأمر بسلامة فكره باخراجهم ، ولسلامة ذكره كان يعرف الصديق من العدو ، و كفساد التصرف اذا كان الافة فى وسط الدماغ مع سلامة التخيل و التذكر كما عرض للرجل الذى كان يغلق باب البيت على نفسه و يفتح الكوة و يسأل الناس هل يحبون أن يرمى اليهم بشيء فاذا سواله بشيء رمى اليهم ، ولا يتخيل شيئاً مثل ما يتخيل ذلك الطبيب ، و كان يعرف كل شيء يرمى به وفائدته و منفعته لسلامة ذكره ، لكن لا يعلم أنه مخط فيما يصنع لفساد تصرفه الفكرى . و قد يكون الافة فى المؤخر فيفسد الذكر مع سلامة الباقى ، هذا كله فى ابتداء العلة ، و اما عند الاشتداد فيسرى آفة البعض الى البعض لقرب مواضعها و لا يمكن الدلالة حينئذ - س ر ه .

(٤) لا تتوهمن أن النمو باق فى مثل الشعر والظفر وبه تصحح عدم تخلف الذاتى ☆

النامية (١) مع وجود الغاذية في الحيوان بل النبات أيضاً فحكم بأنّ القوة النامية تغاير للقوة الغاذية ؛ وكذا قديفقد المولّدة مع وجود النامية .

و الثاني تناقض الفعلين الوجوديين كالجذب والدفع أو القبول والحفظ . و أما مجرد (٢) اختلاف الآثار ماهية و نوعاً فلم يستلزم تعدد القوى لجواز أن تكون القوة واحدة و الاعتبارات و الجهات فيها مختلفة فيصدر عنها بحسب كلّ حيثية نوع آخر من الفعل ، كالعقل الأول يصدر عنه من جهة كمالية الوجود و تأكده جوهر عقليّ آخر ، و من جهة قصورماهيته الممكنة جوهرفلكي ، لكن الجهات الفاعلية لم يجز أن يكون منشأ اختلاف الآثار بالعدد ، لأنّ اختلاف الأشخاص بالعدد مع اتحادها بالنوع لا يمكن إلّا بالمادة القابلة للأحوال الحادثة من جهة الأسباب الاتفاقية من الحركات وغيرهامما لم يوجد في أول الفطرعلى سبيل اللزوم .

* الذى هو النمو ، لان النمو ازدياد الاقطار الثلاثة من الاجزاء الاصلية ، والشعر ونحوه فضل مندفع صبغه البخار الدخاني وعدم تخلف الذاتي له وجه آخر ـ س ر ه .

(١) لايخفى أن الحكم بانتفاء قوة دون اخرى انما يحصل من العلم بانتفاء أثر تلك دون أثر هذه فلو اقتضى اختلاف الاثار اختلاف القوى صح ما ذكره أولا فلاتغفل ـ ل ره .

(٢) لايقال : هذا يرد على المصنف قده أيضاً فانه اذا تحقق الجهات الكثيرة هنا ولاجلها جوز صدور الكثير عن الواحد ، فلم لايجوز أن يكون قوة واحدة باعتبار شرط مفيداً لاثر وبانتفاء الشرط انتفى الاثر ؛ وهكذا نقول في التناقض : انه باعتبار شرطين متنافيين كتوقف اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح على طبيعتهما .

وايضاً الاول منقوض بالمادة والصورة على طريقة المصنف قده فان تركيبها اتحادى لا انضمامى مع تحقق الانفكاك بينهما ، لانا نقول : اذا كان الشرطان كحيثيتين تعليليتين أو تقييديتين اعتباريتين فلا يكفيان في اجتماع متقابلين حقيقيين ، اذ لا يكونان مكثرين للموضوع ، و اذا كانا كحيثيتين تقييديتين انضماميتين كان بالحقيقة قولا بتعدد القوى اذ لا نعني بالتعدد الا هذا ؛ فكأنكم قلتم النفس بشرط النامية تفعل النمو ، و بشرط الغاذية تفعل الغذاء ، وهكذا واذا وافقتمونا في تعدد القوى فلا نزاع معكم في التسمية فان شئتم سموا القوة بالشرط ، وان شئتم فسموها بالحيثية الحقيقية ، بخلاف الجهات الاعتبارية كما في العقل الاول فانها ليست مناط المتعدد في المبادى ، ولذا ليس صدورها صدور الكثير عن الواحد الحق الاحداذ بعضها صدر بالذات و بعضها بالعرض . واما النقض بالمادة والصورة فنقول : الانفكاك في الحقيقة بين الصورة المثالية والمادة وهما لم يتصادقا ـ س ره .

فاذا تحققت هذه الأصول فليس لقائل أن يقول لم لايجوز [1] أن تكون النفس هي التي تفعل هذه الأفاعيل كلّها من غير حاجة إلى إثبات هذه القوى النفسانية والحيوانية ؟ ثم إن سلّمنا تغاير النفس الناطقة للقوى الحيوانية لأنها جوهر عقلاني و هذه متعلقة بالأجسام ؛ لكن لم لايجوز أن تكون القوة الحيوانية واحدة و تكون المدركة والمحركة واحدة ؟ و إن سلّمنا تغايرهما ولكن لم لايجوز أن تكون المحركة قوة واحدة والشهوة والغضب واحد ؟ فان صادف اللّذة انفعلت على نحو أو الأذى انفعلت على نحو آخر ، و كذلك تكون القوة المدركة للمحسوسات الظاهرة و الباطنة واحدة . و إن سلّمنا تغايرهما لكن الحسّ الظاهر قوة واحدة تفعل في الآت مختلفة أفعالاً مختلفة .

وأيضاً فلم لايجوز أن تكون القوة النباتية هي الحيوانية ؟ و إن سلّمنا تغاير هما فلم لايجوز أن تكون الغاذية و النامية و المولّدة واحدة فهي تورد على الشخص في ابتداء تكوّنه أكثر مما يتحلّل عنه فينمو و يزيد مقداره إلى أن ينتهي إلى كمال النشو في قبال الزيادة ، وإذا عجز عن ذلك و حرّك الغذاء إلى أعضاء ذلك المتحرّك ليغذو هابه و يفضل عنه فضل غير محتاج إليه في التغذي غير منصرف إلى النمو فتصرف إلى فعل آخر محتاج [2] إليه وهو التوليد ، ثم لايزال تورد بدل ما يتحلّل إلى أن يعجز فتحلّ الأجل ؟

و بما ذكرناه سابقاً ظهر اندفاع هذه الاعتراضات و أشباهها ، وليس مبنى إثبات كثرة القوى على تلك القاعدة المشهورة كما توهم ، فلايرد عليهم النقوض المشهورة . منها أنّ الحسّ المشترك يدرك كلّ المحسوسات الظاهرة فان كانت هذه

(١) وبازاء هذه النوع و ان لم يكن منعاً لتعدد القوى بل لتعدد المقوى عليه أن يقال : لم لايجوز أن يكون المبصر والمسموع والمشموم والمذوق والملموس واحداً ؟ وكذا هي والمتخيل وغيره واحدة ؟ واذا وقعت في قوى مختلفة والاتها المتفاوتة ترسم رسوماً مختلفة كما قال بعض المتأخرين: ان الكلية والجزئية بنحوى الادراك لاتفاوت في المدرك كيف والموجودات بشراشرها أصلها واحد و سنخها فارد ، و بالجملة هذا الاتحاد بازاء ذلك الاتحاد فلاعز فيه فتفطن - س ره .

(٢) و في بعض النسخ غير محتاج اليه ولكل واحد منهما وجه فان كونه محتاجاً اليه انما هو بحسب النوع و كونه غير محتاج اليه انما هو بحسب الشخص - س ره .

الإدراكات مختلفة فقد بطل أصل الحجة ، و إن كانت غير مختلفة فلم لايجوز صدورها عن قوّة واحدة ؟ .

و منها أنّ القوة الباصرة لاتقصر إدراكها على نوع واحد فإنّها تدرك السواد والبياض وما يتوسطهما ، فإذا جازأن يكون القوة الواحدة وافية بإدراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لايجوز أن تكون وافية بإدراك المختلفات المندرجة تحت جنس واحد بعيد ؟ !

و أيضاً القوة الواحدة تدرك الشكل و العظم و إن كان بتبعية إدراك اللون ؛ فالقوة الواحدة وافية بإدراك اُمور مختلفة في الجنس أيضاً كما في النوع .

و منها أنّ قوة التخيل تدرك اُموراً متخالفة بالجنس بل العقل مدرك لجميع الاُمور ، فبطل قولهم الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد إلى غيرذلك من النقوض و الإيرادات ، وذلك لما علمت أنّ القاعدة المذكورة لاتجري إلّا في الفاعل البسيط المجرّد عن الشروط والمضافات والآلآت ، فإنه إن توقفّت الفاعلية على شروط فيجوز أن يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة إليه أفعال كثيرة ، ألاترى أنّ الطبيعة قوة بسيطة و هي مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجاً عن حيّزه الطبيعي و السكون والاستقرار عند كون الجسم في حيّزه الطبيعي ؛ بل العقل الفعّال الّذي هو مدبّر هذا العالم العنصري جوهر بسيط ؛ مع أنه مبدء للحوادث الّتي تحدث في عالمنا هذا عندهم ؛ و ذلك لأجل اختلاف الشرائط و الأسباب المعدة ، فإنّ مبنى هذه الإيرادات و النقوض من سوء فهم المتأخرين كأبي البركات البغدادي ، و الإمام الرازي ، و صاحب كتاب المواقف ، وشارحه السيد الجرجاني ، وشارح المقاصد المولى التفتازاني ، و نظرائهم من أهل التكلّم والبحث دون التعمق والخوض في الأنظار العقليّة ، و الاستغراق في الأبحار الحكميّة .

و من جملة ما يباهي به صاحب الملخّص و يحتج في هدم قاعدة الحكمة في تعديد القوى و حسن ترتيب الوجود في كلّ جمعية طبيعية يترتب عليها آثار مختلفة تستدعي مباد مختلفة تستند إلي وحدة جمعية نفسانية ، و يظن أنها بذلك تزلزلت و اضطربت تلك القوانين و انهدمت اصولها ـ هو قوله : أنّ لنا مقدمة صادقة يقينية لايشك فيها عاقل

وهي أنّ الحاكم على الشيئين يجب أن يكون مدركاً لهما ، لأنّ الحكم عبارة عن التصديق بثبوت أمر لأمر أو سلبه عنه ، و ذلك لايتم إلّا بتصور الطرفين ، فلابدّ أن يكون الحاكم يتصوّر لذينك الأمرين الّذين حكم على أحدهما بالآخر حتى يمكنه ذلك الحكم . إذا ثبت هذا فنقول : إذا أدركنا شخصاً من الناس و علمنا أنّه فرد من الإنسان الكلّي و ليس بفرد من الفرس الكلّي ، فالحاكم على الإنسان الجزئي بكونه جزئياً للإنسان الكلّي و غير جزئي للفرس الكلّي لابدّ و أن يكون مدركاً لموضوع الحكم و هو جزئي ، ولمحموله و هو كلّي ، فإذن المدرك للجزئيات بعينه هو المدرك للكليّات . قال : فهذه نكتة قاطعة لا يرتاب فيها من له قليل فهم ، ولا أدري كيف ذهل عنها السابقون مع حذاقتهم ؟ هذا كلامه .

أقول : سبحان الله هل وجد آدمي في العالم بلغ إلى حدّه في وفور البحث والتفتيش، و كثرة التصانيف والخوض في الفكر ، ثم بعد عن الحقّ (١) هذا البعاد ؟ و احتجب عن البصيرة هذا الاحتجاب حتى عمي عن ملاحظة نفسه في أفاعيلها المختلفة بعضها من باب التفكّر ، و بعضها من باب الحس ، و بعضها من باب الحركة ، و لم يعلم أنّ النفس هي المدرك العاقل الشام الذائق الماشي النامي المتغذي المشتهي الغضبان وغير ذلك - وهي الفاعلة لهذه الأفاعيل الكثيرة بآلات مختلفة - ولها أيضاً أفعال وانفعالات بلا آلة كتصوّرها لذاتها و تصوّرها للاوليات ، و استعمالها للآلات إذ لا آلة بينها و بين استعمالها للآلة ، فأيّ مفسدة ترد على الحكماء في أن تفعل أو تدرك النفس بعض الأشياء بذاتها و بعضها بالآلة ؟ فتدرك هذا الشخص الإنساني بالحس ، وتدرك الإنسان المعقول بالذات ، ثم تحكم على ما أدركته بالحس بما أدركته بالذّات فتقول : هذا الشخص إنسان . و كأنّه بطول إمامته و عرض مولويّته ظن إدراك الشيء بالآلة معناه أنّ المدرك حينئذ يكون هي آلة النفس ، ولاشعور ولا خبر للنفس عن ما تدرك بالآلة . وهذا من أسوء الظنون ، حيث (٢) زعم أحد أنّ في

(١) حتى وقع في ورطة ابطال القوى و الطبائع كما هو طريقة قومه الاشاعرة - س ره.

(٢) أى بالقوم ان بعض الظن اثم ، وحاصل كلامه ان من الذى أنكر هذا فان القوم أيضاً اعتقادهم أن المدرك للكليات و الجزئيات هو النفس ، الا أن الكليات بذاتها والجزئيات بآلاتها، لان الالات مدركة للجزئيات ، والنفس لاخبر لها بالذات ولعلاقة مجازية ☆

شخص واحد من الإنسان يوجد ويتحقق جماعة كثيرة من أهل الإدراك كلٌّ واحد منها يختص بنوع من الإدراك، أحدها يسمع، و الآخر يرى، والثالث يذوق، والرابع يشم، والخامس يلمس، و السادس يتخيل، والسابع يتوهم ، و هكذا في باب الحركة بعضها يتصرف، وبعضها يجتنب، وبعضها يدفع، وبعضها يهضم، وبعضها يشتهي، وبعضها يغضب. و هكذا في سائر القوى وليس للنّفس إطلاع على هذه الأفعال والانفعالات إلّا إدراك ذاتها و صفاتها الحالّة بجوهر ذاتها، وهذا خلاف الوجدان والبرهان.

أما الوجدان فلأنّ كلّ واحد منا يعلم أنّه العاقل المتخيّل الشام الذائق الكاتب المتحرّك الجالس.

و أما البرهان فلأنّ النفس بإرادتها تبصر وترى وتلمس و تستعمل الآتها الجزئية عند أغراض كلّية أو جزئية ، أما الأغراض الجزئية فظاهرة كمن يريد الحركة لرؤية فلان، و أما الغرض الكلّي فكمن يريد الحركة إلى المعلّم لأن يتعلّم منه علوماً عقليّة، والمستعمل للآلة الجزئية بالإرادة ولابد أن يدركها .

وأيضاً البرهان قائم على أنّ المدرك للصوّر الجزئية الحاصلة في الحواس ليس هو إلّا النفس دون الحس و دون آلته ، إذ المدرك للشيء لابدّ وأن يدرك ذاتها [1] في ضمن ذلك الإدراك كما مرّ بيانه ، وليس للجسم ولاقوّة يقوم به إدراك ذاته، و كلّ راجع إلى ذاته [2] في إدراكه فهو روحانيّ ألبتة . فثبت بهذه الوجوه و أمثالها أنّ النفس الناطقة

✿ ينسب درك الجزئيات اليها . وكلام ذلك الامام يدل على أن اعتقاده في حق السابقين هذا المعنى المعوج والرأى المحرف، واعتقاد نفسه أيضاً كان هكذا طول عمره حتى انكشف له المطلوب في الاواخر ، لكن معنى ادراك الجزئيات بالالات على طريقة القوم أنها منطبعة في الالات ؛ وتلك الالات مع ما فيها معلومة بالحضور للنفس ، لا أنها ينعكس من الالات الى النفس أو لاتنطبع الصور الجزئية في المجرد. وأما على طريقته قده فهو أن انطباعها في القوى بل قيامها بها قياما صدوريا عين قيامها بالنفس لانها شؤونها الذاتية ـ س ره .

(١) أي يكون ذاته حاضرة لذاته اذ الادراك هو الحضور ، ولذلك يمكن له أن يقول انما يدرك بهذا الشيء والتصديق فرع تصور الطرفين ـ م ره .

(٢) أي مدرك لذاته في ادراكه غيره ـ م ره .

في الإنسان هي المدركة للجزئيات والكليّات جميعاً فلها أن تحكم بالكلّي على الجزئي كما بالجزئي على الجزئي .

واعلم أنه مما ذكر في كتب الحكمة في بيان إثبات الاختلاف بين القوة الطبيعية و القوّة الحيوانية من المسلك الأول من الطريقين الّذين ذكرنا هما أنهم قالوا : وجدنا عضواً سليماً[١] فاعلا للأفعال الطبيعية مختلا عن الأفعال الحسّية ، فعدم الإحساس إما لعدم القوة الحاسة أو لأنّ العضو لاينفعل عن القوة ، فإن كان الأول فقد ثبت أنّ الحيوانيّة شيء غير الطبيعة السارية في العضو؛ لأنّ الطبيعة قد وجدت مع عدم القوة الحساسة وكانت إحدى القوّتين مخالفة للاخرى . فأما الثاني فباطل لانّ[٢] هذه الأجسام [٣] قابلة لحصول الحرّ و البرد والطعم والرائحة فلو كانت القوة الحساسة موجودة في عضو و قد وردت عليه هذه الكيفيات المحسوسة لكان الإدراك حاصلا لوجود القوة الدرّاكة مع حصول الصورة الّتي يقع بها الإحساس ، و بمثل هذا الطريق يمكن أن يثبت تغاير القوى الإدراكية كالسمع و البصر والشم وغيرها .

(١) كالعظم والظفر والقرن والظلف وغيرها من الحيوان ، فيفعل فيها الافعال الطبيعة النباتية دون الحسية أو كاليد والرجل ونحوهما لتخصيص الحسية بماعدا اللمسية أو كاليد المفلوجة حيث تغتذى والاسرع اليها الفساد فلاتخصيص ، ولكن تجعل السلامة اضافية أولان العضو لا ينفعل عن القوة أى عن فعلها وهو الصور المدركة بالذات ؛ لان القوى لماكانت جسمانية لابدوأن ينفعل آلاتها عن فعلها ولو على سبيل الاعداد كما على طريقة المصنف قده ـ س ره.

(٢) اما أن يجعل القابل ما هو المصاحب للفقدان فيكون المراد بالحر وما معه المحسوسات بالذات لا بالعرض ، فهذه الاجسام ولو باعتبار صلوحها لسراية الروح البخارى قابلة لها . واما أن يجعل القابل ماهو المصاحب للوجدان ، فيكون المراد بالحر ونحوه نفس كيفيات هذه الاجسام والالات حيث لايخلو تلك الموضوعات من تلك الاعراض ، لكن ليس المراد انها قابلة لها ليحس بها حتى يقال أنها موجودة للمادة ولا حضور لمادة ولامادى عند القوة الدراكة كما سيجيء بل المراد أنها قابلة بالفعل لها ، فاذا كانت القوة الحساسة موجودة ووردت عليها أمثال هذه الكيفيات كان الادراك حاصلا لان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد فهذه معدة للادراك وهذا هو الاظهر ـ س ره .

(٣) فانها قابلة لحصول القوة الحاصلة فيها بتمام استعدادها لها فتكون قابلة لمدركات تلك القوة غير آبية عنها للمناسبة بين القابل والمقبول ،وكذا بين المدرك والمدرك تدبر تفهم ـ م ر ه .

فإنا نقول : لو كانت قوة الذوق مثلا عين قوة الشم لوجب لكلّ منهما إدراك ما يدركه الأخرى ؛ إذالموضوع لكلّ منهماقابل لحصول الطعم والرائحة جميعاً ، و حيث لم يدرك شيء منهما ما أدركه الآخر مع حضور ذلك المدرك علم أنّ القوّتين متخالفتان ذاتاً و حقيقة .

و اعترض‌عليه صاحب‌المباحث بأنه لايلزم من حصول القوة المدركة و حصول المدرك في‌شيء واحد حصول‌الإدراك‌لجواز توقفه على‌شرط فائت . ألاترى أنّ‌العضواللاّمس‌حصلت فيه الكيفية اللاّمسة مع الكيفية الملموسة مع أنّ‌تلك القوة غير مدركة الكيفية . وكذلك القوة الباصرة موجودة في الروح‌الباصر الّذي وجد فيه لون مّا وهيأة مّا ثم إنها لاتبصر بشكل محلّهاولالونه وهيأته ؛ فعلمنا أنه لايلزم‌من اجتماع القوةالمدركة والصور المدركة كيف كان حصول الإدراك ؛ فإذن لا يلزم من عدم حصول فعل وإدراك مخصوص بعضوعن عضو آخراختلاف القوتين .

أقول : الشروط[(١)] والموانع إمّاداخلية ذاتيةأوعرضية خارجية ، فالاختلاف‌في‌القسم الأول يوجب اختلاف القوى ، وأما الاختلاف في العرضيات الخارجية فهو مما لا يدوم ولا يمتنع زوالها ، بل قد ثبت في‌الحكمة الإلهية أنّ أفراد كلّ طبيعة نوعية يجب أن‌يكون فعلها الخاص لها إمادائمة أوأكثرية ، وأنّ‌طبيعة مّامن الطبائع لايمكن أن تكون‌ممنوعة عن مقتضى ذاتها أبدالدهر ، فالقوة الجمادية مثلا لو كانت في‌طبعها إدراك الأُمور أو تخيّلها و لم‌تدرك‌لفقدان‌شرط‌فائت‌أوحصول مانع موجودلزم‌التعطيل في طبيعته ، والبرهان قائم على أنّ لامعطّل في الوجود .[(٢)] و كذا لو كان للبصر إدراك الروائح و للشمّ

---

(١) المرادمعناها اللغوى‌كان يقال‌الانسان بشرط‌النطق‌كذا ، والحمار بشرط‌النهق كذا ـ س‌ره .

(٢) وجهه على مشرب العلم الالهى أن‌الوجودالعام الامكانى المسمى بحضرةالفعل ظل‌للحضرة الواحدية وهذه‌الحضرة تابعة لحضرة الصفات المجتمعة فى حضرة الذات على وجه البساطة والجمع ؛ فلوكان فى‌النظام الكلى للوجود الامكانى نزولا أوصعوداً طولا أوعرضاً ـ اذ عرض الوجود من حيث كلياته الواقعة فى‌النظام‌الكلى بماهو نظام كلي راجع الى طوله ـ للزم نقص‌فى الوجود المنزه من كل نقص تدبرتفهم ـ مد» .

إدراك المبصرات مثلا و لم يتحقق لوجود مانع خارجي أوفقدانشرط خارجي لزم المحالات المذكورة ـ و هوالتعطيل في الطبائع والقوى ـ .

وأما الّذي ذكره منحال القوة اللاّمسة والباصرة في عدم إدراك محالّها ، والكيفيات الّتي تحلّ فيمحالّها ، فذلك الإدراك كما توهمه من المستحيلات الذاتية ليس من باب الممكن الّذي يحتاج إلي شرط . فإنك قدعلمت أنّ الصورة المادية ممايمتنع تعلّق الإدراك بها إذلابدفي كلّ صورة مدركة أن تكون مجردة عن المادة ضرباً من التجرد إذلا حضور لمادة ولامادي عندالقوة المدركة كما مرّ تحقيقه . وليس الأمر في الإدراك كما زعمه هذا الباحثو منيحذو حذوه أنّ الإدراك بإضافة من القوة المدركة إلى وجود أمرخارجي؟ ، ولا أنّ الإحساس [1] هو عبارة عن حصول الصورة المحسوسة في آلة الإدراك ؟ ولا أيضاً عبارة عن انفعال العضو عن الأمر المحسوس الّذي في الخارج ؟ بل ذلك الانفعال من السبب المعدّ لوقوع الإدراك الإحساسي ، لأنّ انفعال كل آلةحيوانية بمشاركة وضع معيّن لها بالقياس إلي مادة تحمل كيفية خاصة تؤدي إلي تلبسه النفس بصورة محاكية لما في تلك المادة من الكيفيات الّتي تسمى بالكيفيات المحسوسة . و بالجملة ليس الادراك إلّا بحصول صورة الشيء في ذات المدرك لا في المادة ولا في الآلة أصلا . و الّذي يبيّن [2] به

(١) هو عبارة عنحصول الصورة المحسوسةفي آلة الادراك . اعلم أنآلة الادراك في عرفهم مثل الاعصاب والروح البخارى ولاسيمافى عرفالطبيعيين ، واليه ينظر قوله القوى التى فيآلات الادراك و ربما يطلق الالة على القوى بالنسبة الى النفس كمامرفى تعريف النفس بالكمالالاولالالى، فعلى الاول المقصود ظاهر ، وعلى الثانى المرادنفى انطباع الصورة فيالقوة بنحو القيام الحلولى كماهوالمشهور . والمراد منقوله :ولاأيضا عبارة الخ كون الادراك انفعال العضو عما فى المادة الخارجية كما نفى كونه اضافةاليها اولى ، والحاصل انالانفعال بواسطةوضع معينبالقياس الى المادة الحاملة للكيفية معدلان تخلق النفس فى عالمها صورة محاكية لتلك الكيفية ، فالاحساس بطريق الفعالية كماهو رأى المصنف قده ، فانفاه بقوله : ولاأن الاحساس عبارة عنحصولالصورة غيرما اثبت بقوله : وبالجملة ليس الادراك الابحصول صورة الشيء الخوان جعل الالة نفس القوة لان المنفى حينئذ القيام الحلولى والمثبت هو القيام الصدورى ـ س‌ره .

(٢) هذا مؤيد لكون القابل فيما مرهوالقابل الصاحب للوجدان ، فتفطن وهذا اجمال بعد التفصيل للدليل ـ س‌ره .

تعدد القوى الّتي هي في آلات الإدراك أنّ تلك الآلات من شأن كلّ منها الانفعال بكيفية ينفعل به الاُخرى ، وليس من شأن بعضها أن يتسبب في إدراك مايتسبب في إدراكه البعض الآخر ، فذلك يوجب تغايرها و تخالفها في الطبائع المسخرة للنفس .

و من هذه الطريقة أيضاً قولهم : لوكانت القوة الحيوانية أي قوة الحس و الحركة الإرادية هي بعينها القوة النباتية لكان النبات متحركاً بالإرادة ، لأنّ جسمه ممكن الحركة ، والقوة المحركة بالإرادة موجودة فيه ، فإذا وجد الفاعل و القابل يجب حصول الفعل فكان يجب أن يتحرك بالإرادة ؛ لأنّ الدواعي حاصلة و هي طلب المنافع و دفع المضارّ في هذا العالم للأجساد القابلة للأضداد ؛ فلمّا لم يكن تلك الحركة ثبت أنّ القوة النباتية الّتي فينا مغايرة للحيوانية .

و اعترض هاهنا بأنّ القوة الغاذية في كلّ عضو تخالف الغاذية الّتي في عضو آخر بالنوع في الماهية عندهم ؛ فمن الواجب أن تكون الغاذية الّتي في الحيوان مخالفة بالنوع للغاذية الّتي في النبات ؛ فإذن لايلزم من قولنا أنّ الغاذية الّتي في الشجر غير قوية على الحركة الإرادية أن تكون الغاذية الّتي في الحيوان غير قوية على ذلك إذ ليس يلزم من عدم اتصاف شيء بفقد عدم اتصاف ما يخالفه في النوع .

أقول في الجواب : أنّ القوى (١) الغاذية الّتي في النباتات والحيوانات وإن كانت متخالفة

---

(١) لايقال : هذا التزام الاعتراض اذ التخالف بالفصول علة لتخالف الاثار ولايجدى الاشتراك فى الجنس ، لانا نقول مقصوده قده انه لوكان اشتراك الغاذية فى القوى المختلفة اشتراك اللفظ أو اشتراك المفهوم بين هويتين بسيطتين مختلفتين بتمام ذاتيهما كانت الغاذية والحساسة واحدة ، وكانت التغذية صادرة عن الحساسة ، والحس والحركة عن الغاذية بان تكون الطبيعة العامة فى نفسها مختلفة لابمجرد الفصول نظير البياض فان تفريق نور البصر الذى هو من فصله ينسب الى جنسه الذى هو اللون ، لان وجودهما واحد وان تعدد مفهومهما أو أما اذا كان اشتراكها فيها اشتراك جنس متحصل كاشتراك جنس المركبات حيث يؤخذ بوجه يكون متحصلا كمافى الجوهر وقابل الابعاد والجسم النامي والحساس حيث أنها امور متعددة اذا اخذت بشرط لامتحصلة ، وان كانت فى بعض المواضع من وجه موجودة بوجود واحد كما أشار اليه بقوله : وأما أن هذه القوى الجنسية والفصلية الخ فمثل الحس والحركة ان كان مستنداً الى ذلك الجنس المشترك المحصل كان النبات أيضاً حساساً متحركا لوجوه ☆

بالنوع لكنّها كلّها مشتركة في الجنس؛ ليس اطلاق القوة الغذائية عليها بالاشتراك اللّفظي، و ذلك لأنّ القوى تعرف بأفاعيلها فإذا اشتركت الأفاعيل في معنى واحد كانت القوى كذلك، فحينئذ إذا كانت النفس الغاذية الّتي في الحيوان مشاركة للنفس الغاذية الّتي في النبات و قد زادت عليها بفعل الحسّ والحركة الإرادية فكانت مشتملة على قوة اُخرى كمالية هي مبدء فصلها المميز لها عن المشاركات النباتية. و أما أنّ هذه القوة الجنسية والفصلية يمكن أن يوجد بوجود واحد أو لايمكن بل هي النسبة موجودة بوجودات متعددة أينما كانت فذلك مطلب وسيأتي القول في ذلك. والحق عندنا أنّ النفس هي المدركة جميع الإدراكات بجميع المدركات و هي المحرّكة بجميع الحركات الطبيعيّة و الإراديّة، و هذا لاينافي وجوب توسط هذه القوى المتعددة المتخالفة الّتي بعضها من باب الإدراك وبعضها من باب التحريك، لأنّ القوة العالية لاتفعل الفعل الدنّي إلّا بتوسط، ألاترى أنّ المزاول للتحريك المكاني أوالوضعي لابدّ وأن يكون قوة سارية في الجسم بخلاف المزاول للتحريك الشهوي؛ بل الانتقال الفكري أرفع قدراً من التجسم، و أنّ المباشر للإدراك مطلقاً لابدّ وأن يكون قوى مجردة على تفاوت تجرّدها بحسب تفاوت إدراكاتها؛ فالعقلية أشدّ ارتفاعاً و أعلى مقاماً، والحسية سيما اللّمسيّة منها أدون درجة و أشد هبوطاً من الجميع، فإذا كان كذلك فوجب في صدور هذه الآثار المختلفة إما تعدد القوى المتخالفة أو تحقق درجات متفاوتة لذات واحدة، و كلّ طبقة وجودية حقيقتها و ما يترتب عليها متفقة؛ سواءاً كانت منفصلة عن غيرها أو متصلة به ، فالغاذية على اختلاف أنواعها حقيقة واحدة، سواءاً كانت نفساً عليحدة أو قوة من قوى نفس أو جزءاً من أجزاء نفس. وكذا اللّامسة على اختلافها

☆ فيه أيضاً والالتبث المدعى فعنوان الجنسية والفصلية ملغى، و المراد تحصلهما النوعي، هذا كله على مذهب القوم. وأما على مذهبه قده فسيأتي في تحديد الغاذية والنامية أن القوى بسائط فانتظر.

وأيضاً قد مر أن الاختلاف بالجنس في الاثار يوجب تعدد المبادى عندهم، فاثار الغاذية متحدة بالجنس فهي مستندة الى الغاذية المتحدة الجنس، و الحس والحركة الا رادية مخالفان لاثار الغاذية جنساً فيستندان الى مبدء آخر بالاشتراك اللفظي، بل ليس الاشتراك المعنوى بين هويتين مختلفتين بتمام الذات ـ س ره.

طبيعة واحدة ، سواء أكانت مستقلة كنفس الدود والخراطين، فإنّ نفسها الحيوانية هي اللاّمسة بعينها أو قوة موجودة من قوى النفس الحيوانية أو الإنسانية أو جزء أمن أجزائها المعنوية . وهكذا الحكم في جميع القوى المدركة والمحرّكة، فكما أنّ قوة الإبصار و إن فرض أنها متخالفة الأنواع في أنواع الحيوان لكنها مشتركة في حقيقة واحدة ، فكذا قوة السمع و الشمّ و الذوق والتغذية والتنمية وغيرها من القوى الحيوانية ، سواءاً وجدت مجتمعة في قوة جامعة لها أو متفرقة . مثال اجتماع القوى في قوة واحدة كاجتماع الحواس الخمس الظاهرة في الحس المشترك المسمّى في لغة اليونان بنبطاسيا . و كذلك النفس الناطقة الّتي للإنسان جامعة مع بساطتها لجميع القوى المدركة و المحرّكة . لا بمعنى أنّ تلك الآلات هي المبادى للإدراكات والحركات بالحقيقة دون ذات النفس إلّا على وجه التوسيط و الاستخدام بل النفس هي حس الحواس كلّها ، والمباشرة للمحرّكات الفكرية و الطبيعية والاختيارية، لأنها ذات مقامات وعوالم ثلاثة : العقل ، و الخيال ، و الحس ، و سيرد عليك إيضاح في مستقبل الكلام .

و ليس لقائل أن يقول : (١) إنّ التغذي و النمو لو كانا من أفعال النفس لكانت النفس شاعرة بما يصدر عنها من الإحالة و الهضم ؛ فكان يجب أن تكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستحالة للغذاء ، و جميع الأعضاء على التفصيل علماً بديهياً ، والتالي باطل ، فعلمنا أنّ الفاعل لهذه الأفاعيل قوة عديمة الشعور بهذه الآثار .

لا لما قيل : يجوز أن يكون للنفس شعور بهذه الأمور إلّا أنه ليس لها شعور بذلك الشعور ما يبقى و يستمر ، لأجل أنّ كثرة تغيرات هذه الأفاعيل سبب لنسيان النفس لها ، كما أنّ الإنسان إذا سمع كلمات كثيرة متوالية سريعة الانقضاء لم يبق في حفظه شيء منها ، فكذا ههنا لأنّ ذلك يؤدي إلى السفسطة ، فإن جاز كوننا عالمين بجميع الاستحالات و التغيرات الّتي تقع للمواد الغذائية و المواد العضوية الّتي يستحيل إليها الغذاء مع أنا لا

---

(١) هذا القائل توهم أن النفس محدودة وجودها بعالم التجرد ، وأنها منفصلة عن عالم التدنس ، واستبعد كونشيء واحد مجرداً منزهاً ومادياً،ولم يفهم الوحدة الجمعية الشخصية للنفس ليتصور كونها بوحدتها الجمعية لها مقام التجرد والتدنس كليهما -م ره.

نجد الشعور بها من أنفسنا فجاز أن يقال إنّ العامي عالم بجميع الدقائق و إن كان لايجد من نفسه ذلك.

بل لما أقول: وهو يحتاج إلى تمهيد أُمور:

أحدها أنّ العلم قد يكون فعلياً؛ و قد يكون انفعالياً، والعلم الفعلي قد يكون سبباً للمعلول؛ و قد يكون عين [1] المعلول حتى يكون وجود المعلول بعينه هو علم العلّة به. و بالجملة كان الوجود عين الشعور في العلّة و في المعلول، فهذا أصل.

ثم الوجود قد علمت أنه مما يختلف بالشدة و الضعف، و غاية ضعف الوجود هو أن يكون من باب الهيولى والحركة و المقدار و العدد، و اسم العلم لايقع إلّا على الوجود الّذي هو من باب الصورة، [2] لا الّذي من باب المادة و ما ينغمر فيها و يستغرق جوهره في غشاوتها. وقد علمتنا أيضاً أنّ الجسمية و الامتداد المكاني أو الزماني أُمور يتشابك فيها الوجود مع العدم، والوحدة مع الكثرة، و الجمعية مع الفرقة، و ذلك الاشتباك يمنع عن الحضور الجمعي و الشعوري، و يكون مناط المجهولية، فهذا أصل آخر.

(١) وهذا كما أن أهل الاشراق يجعلونه تعالى فاعلا بالرضا و يجعلون علمه تعالى بالاشياء عين وجود الاشياء فهاهنا ليس العلم فعلياً بمعنى سببه الفعل بل بمعنى انه عين الفعل - س ره.

(٢) المراد بها مابه الشيء بالفعل وهو القدر المشترك بين معاني الصورة أو المراد بها كل معنى بالفعل يصلح أن يعقل. قال الشيخ في الهيات الشفا: قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح أن يعقل حتى يكون الجواهر المفارقة صوراً بهذا المعنى، وقد يقال صورة لكل هيأة وفعل يكون في قابل وحداني أو بالتركيب حتى يكون الحركات والاعراض صوراً، ويقال صورة لما يتقوم به المادة بالفعل فلايكون حينئذ الجواهر العقلية والاعراض صوراً، ويقال صورة لما تكمل به المادة و ان لم يكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة وما يتحرك اليها بالطبع، ويقال صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الاشكال وغيرها، و يقال صورة لنوع الشيء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك، ويكون كلية الكل صورة في الاجزاء أيضاً انتهى.

فالعلم في قوله: واسم العلم يشمل الحضوري والحصولي لكن الصورة في الحصولي ماهي وجود ها للعالم لاللمادة، وبين الصورتين فروق ثمانية، وقدمرت في مرحلة العقل والمعقول من الامور العامة - س ره.

ثم إنّ الشيء قد يكون علماً و لايكون معلوماً ؛ و قد يكون معلوماً و لا يكون علماً .

و بعبارة اخرى العلم قد يكون أنقص من المعلوم و المعلوم أقوى و أظهر من العلم به ؛ وقد يكون بالعكس .

بيانه إنّ الوجود إذا كان في غاية الجلالة و العظمة فلا يمكن تعقله بعلم آخر زائد على ذاته ، وإن كانت ذاته علماً بذاته و معلوماً لذاته ، كالواجب تعالى وما يقرب منه من العقول الصريحة ، فالوجود هاهنا علم و لايكون معلوماً لغيره ، وأنّ الوجود إذا كان في غاية الخسة والنقص فيمكن حضور صورته عند العالم ، ولايمكن حضور ذاته كالهيولى الاُولى ومايقرب منها ، فالصورة هاهنا [1] أقوى من المعلوم في باب العلم بخلاف الأوّل ، والصورة الحاصلة [2] هاهنا علم و المعلوم ليس بعلم ، و في الأوّل المعلوم علم في نفسه ، و علمنا به ليس علماً به بل بوجه [3] من وجوهه .

إذاتقررت هذه الاُصول فنقول : إنّ النفس الّتي لنا إذا فرض كونها مبدءاً لجميع الإدراكات والتحريكات الحيوانية والنباتية حتى الجذب والإحالة والدفع لايلزم منذلك أن تكون عالمة بأفاعيلها الطبيعية الواقعة منها باستخدام المادة و الطبيعة ، و قولهم : العلم بالعلّة يوجب [4] العلم بالمعلول حقّ ولكن العلم بالعلّة إذا كان عين وجودها كان

(١) هذاناظر الى العبارة الاخرى،وثاني شطري التفريع لمقابل الشطر الاول من العبارة الاولى قداخره وهو قوله والمعلوم ليس بعلم ـ س‌ره .

(٢) أي الصورة الحاصلة من الهيولى التي لها فعلية وكمالية لادخل لهافي حقيقة المعلوم الذي هو قوة محضة ونقص صرف ، فمن ضعفه لاتحاكيه تلك الصورة كما أنه في الاول من كمالية المعلوم لذاته لم تكن الصورة تحاكيه ، فظهرأن هاهنا العلم أقوى من المعلوم ؛ وفي الاول المعلوم أقوى من علم الغير به وان كان نفس ذاته علماً لذاته ـ س‌ره.

(٣) كماأن نفس العلم أيضاً وجه من وجوهه تدبر تفهم ـ ه‍ره .

(٤) والحق أن النفس من حيث كونها فاعلة للافاعيل الطبيعة لاعلم لها بذاتها ولذلك لاعلم لها بأفاعيلها فان العدم بالعلة اذاكان موجباً للعلم بالمعلول كان عدم العلم بالعلة موجباً لعدم العلم بالمعلول أيضاً ، فان عدم العلة علة لعدم المعلول . وأما بيان أن النفس لاعلم لها بذاتها من حيث كونها علة للافاعيل الطبيعية فهوأن النفس منهذه الحيثية هي ☆

مقتضاه [1] كون العلم بالمعلول عين وجوده ؛ و إذا كان وجود المعلول كلا وجوده لعناية النفس و الخسة كان العلم به كلا علم به . و هذا معنى قول الفيلسوف المقدم إنّ العقل الأوّل يجهل بأشياء جهلا [2] هو [3] أشرف من العلم بها ، و ليس جميع أفاعيل النفس

☆ الطبيعة لانهامن مراتبها النازلة ،فانهادانيةفي علوها وعالية فيدنوهـا ، والطبيعةلاعلم لها بذاتها بأفا عيلها وهوظاهر فتدبر ـ ل.ره .

(١) قدسلم أن العلم بالعلة متحقق لكن العلم بالمعلول ليس متحققاً اذ لايطلق إسم العلم هاهنا ، والاولى أن يقال : العلم بالعلة ليس متحققاً بحسب هذه المرتبة الدنية التى هى علية النفس فيهافان النفس فاعل بالطبع بالنسبة الى أفا عيلها الطبيعية بعين فاعلية القوى الطبيعية ، اذلابد وأن يكون لها مقام تتصف بصفات الطبائع أيضاً . وأمابالنسبة الى نفس هذه القوى وان كانت فاعلة بالرضا لكن علمها بها حضورى بسيط ، فأن علمها بوجدانها للقوى فى مقام ذاتها بنحوأبسط وأعلى نظير العلم الكمالى الاجمالى بالاشياء فى الفاعل بالرضاء الحقيقى الواجبى ، وعلمها بأنحاء وجودات القوى فى مقام القوى ، نظير علمه التفصيلى بالاشياء بنفس وجوداتها لان القوى هاهنا كالاشياء هناك فى كونهما روابط محضة بالعالم ـ س.ره .

(٢) فان وجود العقل الاول بعينه ليس مرتبة وجود تلك الاشياء المجهولة ، واذا كان وجودها هوالعلم بها كان وجوده عدم العلم بها وهوالجهل بها ، ولاريب أن هذا الجهل وهو وجود العقل الاول أشرف من العلم بها ، وهو وجود تلك الاشياء فتامل ـ ل.ره .

(٣) لان هذا الجهل فقدان تلك المرتبة المتشابكة بالاعدام عن مرتبة العقل الاول وان كان فيه تلك المرتبة بوجه أعلى ، وهذه المرتبة العقلية عين عدم تلك المرتبة الدنية وذلك العدم هوالجهل ، وذلك الجهل هوالمبدء لجميع الموجودات فكان أشرف من العلم الذى هووجود تلك المرتبة الدنية، ويمكن حمل كلام الفيلسوف على أن العقل الاول يجهل مادون الاول تعالى ، ولاخبر له عماسواه لاستغراقه فى مشاهدة جماله وجلاله ، ولاشك أن الجهل بماسواه تعالى أشرف من العلم بها ، وقدوردأن لله تعالى خلقاً لايعلمون أنه خلق آدم ولاابليس .

وجه آخر أنسب بمذهب المشائين هوأن الموجودات الطبيعية من حيث هى طبيعية ليست علماً للعقل حيث أن وجوداتها للمادة ،وأنها واقعة فى الغيبة من حيث التباعد المكانى والتمدد الزمانى ، وبناء العلم على الوجود الصورى النورى والحضور والجمعية فلوكانت لزم التغير فى علم العقل . نعم هى معلومة له بواسطة الصور المرتسمة بل القائمة بذاته قياماً صدورياً بل معلومة بالذات بمعنى آخر لان المعلوم ماحصل صورته عند العالم وهذا يصدق على ذى الصورة لاعلى الصورة سيما أن الصورة آلة للحاظ ذى الصورة وليست ملحوظة بالذات ـ س.ره .

كالكتابة والمشي والأكل والشرب وسائر الأفاعيل الاختيارية الّتي يتقدمها علم و إرادة زائدتان على النفس ، فإنّ تلك الأفعال متى لم يتصور أولاً للنفس و لم تصدق النفس بفائدتها تصديقا يقينيّاً أو ظنّيّاً أو تخيّليّاً أو جهليّاً لم يصدر عنها فعل شيء من تلك الأفعال . و أمّا الأفاعيل البدنية فليس حصولها من النفس إلّا بتبعية شعورها بذاتها الّذي هو عين ذاتها بتبعية عشقها الكمال ذاتها المقتضية لشوقها الجبلّي لتوابع ذاتها شوقاً تابعاً للشوق إلى مبدئها الأصلي ، وهذه المعاني و إن كانت برهانية لكن إدراكها لايمكن إلّا بنور[1] البصيرة والكشف ، ولذلك مما خفيت على أكثر المتفكّرين فضلا عن المجادلين و المقلّدين.

و ممّا ينبّه على ما ذكرناه من أنّ قوّة النفس سارية في جميع الأعضاء بوجوه التصرفات اللائقة بكلّ مرتبة من المراتب الحيوانية ، والنباتية ، والطبيعية ، هو أنّه لولم يتعلّق اعتناء النفس بتعديل المزاج و حفظ الاتّصال لم يتألم بتغيّر المزاج عند أدنى مغيّر من حرّ أو برد أو حركة أو تعب أو هبوب ريح مشوّش ، إلى غير ذلك من الأُمور الّتي ليست من الأمور النفسانية كالمخوّفات ، والمبشّرات ، والانذارات ، و ما يجري مجراها . وكذا ينبغي أن تتأذى النفس من تفرّق الاتصال و الجراحات تأذّياً جزئياً في الحال ، وكان يجب أن يكون جميع الآلام ، و الموذيات الواقعة على الإنسان من باب خوف العاقبة ، و خطر المآل ، و سوء الآخرة ، ولم يكن المرض وتفرّق الاتصال مؤلماً في الحال ، لكن التوالي باطلة ، فعلم أنّ النفس بذاتها موضوعة لهذه الانفعالات والإدراكات ؛ لسراية قوتها إلى معدن الطبيعة فصارت محلا لهذه العاهات والآلام ، وعرضة لهذه البليّات والأمراض ، بل الموت أيضاً وارد عليها من جهة ورودها إلى هذا العالم بقدر الله ، وليس بوارد على محل الإيمان و المعرفة بالله واليوم الآخر ، و إنّما يرد على محلّ الجهل و الظلمة والحركة و الاستحالة .

و من الشواهد الدالة على أنّ النفس بذاتها فاعلة لأفاعل الطبيعيّة من الجذب

(١) أي البصيرة القلبية و كشف العقل المتنور بنور البصيرة القلبية الحاصل من المجاهدات والرياضات اللازمة للتوجه الى مبدء أنوار العلم ومنبعها ـ ه‍ره .

و الدفع وغيرها إنّ الإنسان إذا اشتدّت حاجته إلى الإحالة والهضم والدفع [1] بسبب من الأسباب كما يكون للمريض عند بحرانه فإنه يجد نفسه مقصّرة عن سائر الأمور الإدراكية ، وما ذلك إلّا لاشتغال النفس بهذه الأفعال و استغراقها فيها ، فلا جرم تنقطع عن سائر الأفاعيل ، ثم إذا فرغ عن ذلك توجّه النفس إلى مقامها الخاص الّذي يقع فيه الأفاعيل الإدراكية و الله أعلم .

---

(١) دون الجذب فانه غير مطلوب للطبيعة بل مضر بحال المريض متنفر عنه الطبع - مره .

الباب الثالث

في ذكر القوى النباتية و أفعالها و أحوالها وفيه فصول :

فصل (١)

في أقسام تلك القوى بالوجه الكلي

إنّ القوى النباتية : إمّا أن تكون مخدومة ، وإمّا أن تكون خادمة ، وأمّا الّتي لها درجة الاستخدام . فإمّا أن يكون فعلها و تصرفها في الغذاء لأجل الشخص أو لأجل النوع . أمّا الأوّل فهو إمّا لأجل بقاء الشخص أو لأجل تحصيل كمال ذاته . أمّا القوّة الّتي تفعل لأجل بقاء الشخص فهي الغاذية ، و حدّها [١] أنها قوّة تحيل الغذاء إلى مشابهة جوهر المتغذى لتورده بدلما يتحلّل . و أمّا الّتي تفعل لتحصيل كمال الشخص فهي النامية [٢] ، و هي الّتي تزيد في أقطار الجسم المتغذي على التناسب الطبيعي ليبلغ إلى تمام النشو ، و إنّما يقع هذا الفعل منه بما يورده الغاذية زيادة على البدل عما

(١) لايخفى عليك ان تذكرت ما علقناه على أوايل السفر الاول في مشاركة الحد والبرهان أن هذا وكذا حد النامية حد هو تمام البرهان ، كما أنه اذا اقتصر وقيل الغاذية قوة تورد البدل لما يتحلل كان حداً هو مبدء البرهان ، واذا قيل هي قوة تحيل الغذاء لمشابهة جوهر المتغذى كان حداً هو نتيجة البرهان - س ره -

(٢) قال الميبدى ره : القياس يقتضي أن يقال المنمية لكن راعوا مشاكلة الغاذية .
أقول : هذا من رموزهم الى ما حققه المصنف قده من أن البدن مرتبة من النفس، فوصفوا القوة بصفة الجسم للاشارة الى نحو اتحاد بينهما ، وهذا نظير ما استنبطنا منه أيضا ذلك الاتحاد من قولهم القدرة كيفية نفسانية والحال أنها كيفية قائمة بالقوة المنبثة في العضلات ، فلولا أنها مرتبة من النفس لم تكن كيفيتها كيفية النفس فاستقم كما امرت - س ره .

يتحلّل ، فالغاذية تخدم النامية بإيراد الغذاء زائدة على القدر الضروري للبقاء ، ولكن ليس كلّ زيادة في الأقطار نمواً فإنّ السمن بعد[1] سنّ الوقوف ليس نمواً ، والهزال في سنّ النمو ليس ذبولاً . بل النمو هو الزيادة الّتي تكون على تناسب طبيعي ليبلغ تمام النشو كما في سنّ الشباب ، و مقابله الذبول و هو النقصان الّذي يكون على تناسب طبيعي كما في سنّ الشيخوخة .

فإن قلت : فالفاعل في السمن والهزال أىّ قوة من القوى ، إذ لا بدّ لكلّ فعل وحركة من فاعل ومحرّك .

قلنا : الفاعل فيهما أيضاً هو تلك القوّة ، لأجل إعداد القاسر لأنهما حركتان قسريتان، و قدمرّ أنّ الفاعل في الحركة القسرية أيضاً طبيعة ذلك المقسور وقوته ، لكن اسم الطبيعة إنما يقع على تلك القوة إذا كان تحريكها تحريكاً بالذات لابقسر قاسر ، فهاهنا اسم النامية إنّما يقع على هذه القوّة النباتية إذا كان تحريكها للجسد في تزايد الأقطار تحريكاً طبيعياً ، لا بسبب قاسر من رطوبة زائدة في السمن أو حرارة مفرطة في الهزال . ثم إنّ فعل الغاذية إنما يتم بأُمور ثلاثة الأوّل تحصيل الخلط الّذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو . والثاني تصييره جزءاً للعضو . والثالث تشبيهه به في اللّون والقوام كالدم ، و قد تخلّ بالأوّل كما في عدم[2] الغذاء . و بالثاني كما في استسقاء اللحمّي . وبالثالث كما في البرص وغيره ، وحكموا بأنّ غاذية كلّ عضو مخالف لغاذية العضو الآخر، إذ لو اتحدت طبائعها لاتحدت أفعالها ، وهذا صحيح . و لاينا في تعددها و تخالفها وحدة الغاذية الّتي في شخص واحد بوحدة نفسه المقتضية لهذه القوى . و أمّا الّلتان[3] لبقاء

(١) أى بعد الشروع في سن الوقوف فكانه قال من سن الوقوف الى آخر العمر، ثم انه خصه بالذكر مع أن السمن قبل الوقوف أيضاً ليس نمواً . لان الفرق فى مورد الانفكاك أوضح والهزال فى سن الوقوف والذبول ـ س‌ره .

(٢) أى فى العلة التى يسمى اطروفيا ـ س‌ره .

(٣) لماكانتا فى الواقع اثنتين ذكر هذه العبارة المشعرة بتقديم ذكرهما لتصديرهما بكلمة اماالتفصيلية مع أنه لم‌يقدم ان المبقى للنوع اثنان ، ثم ان كون المولدة لبقاء النوع لالبقاء الشخص ظاهر ؛ وفى كون المصورة كذلك خفاء ، وربما يترائى أنها لبقاء ☆

النوع ، فأُوليهما المولّدة ، وهي الّتي تفصل جزءاً من فضل الهضم الأخير للمغتذي وتودعه قوّة من سنخه . وثانيتهما المصوّرة و هي الّتي تفيد المني بعد استحالته صورة تكون معدّة لفيضان القوى و الكيفيات باذن الله تعالى . و أمّا الخادمة فهي قوى أربع تخدم الغاذية ، وهي الجاذبة ، والماسكة ، والهاضمة ، والدافعة . أمّا الجاذبة فوجودها في بعض الاعضاء كالمعدة و الرحم معلوم بالمشاهدة ، وفي غيرهما معلوم بالقياس ،

أمّا الأوّل فالإنسان إذا كان منقلباً حتى يكون رأسه إلى السفل ورجلاه إلى فوق أمكنه أن يشرب الماء ويزدرد الطعام ؛ وحركة الطعام والشراب لكونهما جسمين ثقيلين إلى فوق ليست طبيعية بل قسرية ، والحركة القسرية إمّا بجذب جاذب أو دفع دافع ، و الثاني باطل في هذا الوضع ، فبقي المعدة تجذبها بقوة جاذبة فيها .

وأيضاً إنا نجد للمري و المعدة وقت الحاجة الشديدة تجذبان الطعام من الفم ، وكذا نجدهما عند تناول الأغذية اللّذيذة تجذبانها بسرعة حتى أنّ الكبد أيضاً يجذبها من المعدة للذاذتها و قربها من طبيعة القوة . و أيضاً متى تغذي الإنسان غذاءاً و تناول بعده غذاءاً حلواً و استعمل القيّ يجد أنّ الحلو يخرج أخيراً ، و ذلك بجذب المعدة إياه إلى قعرها ، وكذا حال الرحم في جذب المنيّ بل الإحليل عند خلوّه عن الفضول ، و شدة اشتياق المرأة إلى الوقاع ، ولذلك أنّ قوماً من الفلاسفة سمّوا الرّحم حيواناً مشتاقاً إلى المنيّ و ذلك لشدة جذبه له .

وأما الثاني فنقول : إنّ الدم إذا تكوّن في الكبد كان مخلوطاً بالفضلات الثلاثة

☆ الشخص فان المادة محتاجة الى الصور التى فى العظام والعروق والاعصاب واللحوم وغيرها ، وليس احتياج المادة الشخصية الى هذه الصور والى التى فى مادة النبات كاحتياجها الى الرطوبة المنوية مثلا بل لا احتياج اليها لبقاء الشخص بالضرورة . والجواب أن المراد بصور يفعلها المصورة الاشكال والتخاطيط التى فى الافراد امثال ، ولولاها لم يبق النوع فهذا كالعلامات للنوع ، ومعيار العلة انها لولا ها لم يكن المعلول ، فكما أنه لولا المولدة لم يبق النوع لأنه لم يبق الشخص ، فكذلك لولا المصورة وتصاوير ها لم يبق النوع ولم يتميز نوع من نوع ، لأنه لم يبق الشخص اذ فرض أن الغاذية با قية وكلما يتحلل من شخص الجسم يتدراك بالغاذية ، ولو قيل : لم يبق هذا الشخص من هذا النوع بوصف الهذية فقد آل الى هدم بقاء النوع ـ صره .

ـهـ

الأخر أعني الصفراء والسوداء والبلغم . ثم إن كلّ واحدة منها يتميز عن الآخر وينصبّ[١] إلى عضو معيّن ، ولولا أنّ في كلّ[٢] من تلك الأعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة المخلطة لاستحال أن يتميز تلك الرطوبات بعضها عن بعض بنفسها ، ولاستحال أن يختص كلّ عضو منها رطوبة معينة اختصاصاً[٣] أكثرياً ، فهذا قاطع في إثبات القوة الجاذبة لجملة الأعضاء .

وأما القوة الماسكة فوجودها في المعدة و الرحم مشاهدة بالتشريح ، و في غيرهما معلوم بالبرهان . أما المعدة فانا إذا أعطينا حيواناً غذاءاً رطباً أو يابساً ثم شرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية على غذاء لازمة ضامّة له من جميع الجوانب . وأما الرحم فانا إذا اجتذب إليه المنيّ يرى منضماً إليه انضماماً شديداً من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن أن يدخل فيه طرف الميل ، ولو أنك شققت من الحيوان الحامل من أسفل السرّة إلى نحو الفرج ، و كشفت عن الرحم وجدت الرحم كما ذكر .

و أما الحجة على وجود الماسكة في غيرهما من الأعضاء ؛ فهو أنّ الأجسام الغذائية أجسام ثقيلة لغلبة الأرضية والمائية عليها ، ولابد في إمساكها في زمان الانهضام ـ فهو حركة استحالية واقعة بعد الجذب إلى مواضع الأعضاء ـ من قوة ممسكة إلى غير طبيعة الغذاء

---

(١) لا عضو معين للبلغم كما للمرتين من الطحال والمرارة ، بل منبث في سائر الاعضاء لرطبها فلا يجففها الحركة ؛ و ان يستحيل عند عوز الغذاء في البدن الى الدم . اللهم الا ان يراد انصباب قدر منه الى الدماغ ليدخل في تغذيته و كذا الرية ـ س ر ه .

(٢) ان قلت : ما يجب أن يتحقق هاهنا انما هو التميز ، وأما ان هذا التميز لابد أن يكون بالغاذية فلا ؟ اذ لعله يحصل بقوة مميزة . قلنا : الجاذبة تغني عن المميزة لانه اذا جذبت جاذبة الطحال السوداء ، و جاذبة المرارة الصفراء مثلا يلزمه التميز ؛ فوجود قوة لا يحتاج اليه فضل معطل بخلاف الجاذبة ؛ لانها ضرورية في جميع الاعضاء ، فالمميزة في الكبد لا يغني عنها فتأمل . ثم انه لا يحصل كمال التميز و تمام الانفصال ؛ اذ لابد أن يبقى في الدم قليل صفراء ليحصل التلطيف بسبب نارية الصفراء ، ويسهل التنفيذ في المجاري الضيقة ، و قليل من السوداء ليحصل فيه قوام متشابه ـ س ر ه .

(٣) احتراز عن مثل بعض أنواع اليرقان الحاصل بانسداد في مجرى المرارة ـ س ر ه .

والشراب ، لأنّها لرطوبتها و ميعانها و رقتها لا يقف بطبعها في تلك المواضع المزلقة . وأما الهاضمة فهي الّتي تحيلُ ما جذبته الجاذبة ؛ وأمسكته الماسكة إلى قوام مهيأ لفعل المغيرة فيه و إلى مزاج صالح للاستحالة إلى العضوية بالفعل ، وهذه القوة غير الغاذية عند المحقّقين .

قيل في بيان الفرق بينهما : أنّ القوة الهاضمة يبتدي فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة ؛ فإذا جذبت جاذبة عضو شيئاً من الدم ؛ وأمسكته ما سكة ذلك العضو ، فللدم صورة نوعية ، وإذا صار شبيهاً بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة ، وحدثت له صورة اُخرى ؛ فيكون كوناً للصورة العضوية ، وفساداً للصّورة الدموية ، و هكذا الكون والفساد إنما يحصلان بأن يحصل من الطبخ ما لأجله يأخذ استعداد المادة للدموية في النقصان ، و للعضوية في الاشتداد ، و هكذا لايزال الأول في الانتقاص ، و الثاني في الاشتداد إلى أن يبطل الصورة الدموية ، ويحدث الصورة العضوية . فهاهنا حالتان : سابقة وهي الّتي تزيد استعداد قبول الصورة العضوية ، ولاحقة هي حصول الصورة العضوية ، فالاُولى فعل القوة الهاضمة ، والثانية فعل القوة الغاذية . فهذا ما قيل في الفرق بين هاضمة كلّ عضو وغاذيته .

و اعترض عليه بوجهين : الأوّل أنّ الهاضمة محرّكة للغذاء في الكيف إلى الصورة المشابهة لصورة العضو ، و كلّ ما حرّك شيئاً إلى شيء فهو الموصل له إلى ما يتحرّك إليه ؛ فالهاضمة هي الموصلة للغذاء إلى الصورة العضوية ، فإذن الفاعل للفعلين قوة واحدة ، والكبرى ظاهرة فإنّ ما حرّك شيئاً إلى شيء كان المتوجه إليه غاية المحرّك ، و المعنيّ بكونه غاية أنّ المقصود الأصلي من الحركة هو ذلك الشيء . و الثاني أنّ هاضمة كلّ عضولاشك أنها بالطبخ والنضج يفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية ، ولذلك الاستعداد مراتب في القوة و الضعف ، وليس بعض الدرجات بأن ينسب إلى الهاضمة أولى من الآخر ؛ فإذا حصل كمال الاستعداد و الغاية فاضت تلك الصورة عن واهب الصورة ، و إذا تمّت هذه الأفعال فقد تمّت التغذية ، فلا فرق إذن بين الهاضمة والغاذية .

أقول: أما الجواب عن الأول[١] فهو أن لكل حركة نفسانية علتين فاعلة وباعثة، و لها أيضاً غايتان غاية بمعنى ما انتهت إليه الحركة، وغاية بمعنى ما وقعت الحركة لأجله، وهما مختلفان فلابد لهما من قوتين فالهاضمة هي التي فعلها كفعل النار ليس إلا الطبخ والنضج، و مجرد الطبخ والنضج لايستلزم أن يكون على وجه يكون طريقاً إلى استعداد قبول صورة مخصوصة هي الصورة العضوية، فالتي تسوق المادة لأجل غرض مخصوص؛ و غاية مطلوبة غير التي تسوقها لا إلى غرض، ألاترى أن في الحركة الحيوانية قوة فاعلة مباشرة للحركة، و هي القوة التي تميل بالعضلة والعضو إلى جهة من الجهات؛ لالغرض و قوة فوقها تفعل التحريك إلى حيث يصل إلى مشتهى مخصوص أو دفع مؤذ مخصوص وهي الباعثة، فالفاعلة القريبة للحركة لها غاية بمعنى الحد الذي هو من ضروريات الحركة، و الفاعلة البعيدة المسماة بالباعثة لها غاية أخرى غير نفس الحد المذكور، و هي التي يكون المقصود الأصلي من تلك الحركة، ويقع الوصول لأجلها، وهي غير الوصول وإن لم تنفك عنه فرضاً. فهكذا الحال فيما نحن فيه؛ فإن المحركة للمادة الغذائية بالطبخ غير الباعثة لحركتها نحو الصورة العضوية على وجه يصلح للشخص المغتذي في كماله الشخصي و النوعي.

---

(١) توضيح المقام ان الغاية قد يرادبها ما انتهت اليه الحركة، و قد يراد بها ما لاجله الحركة، و لما كانتامعنيين مختلفين استدعتا قوتين مختلفتين كما استدعتا في الحيوان شوقية وعاملة؛ فالعاملة غايتهادائماً - وان كان في الفعل المسمى بالعبث والجزاف - حاصلة لانها كالطبيعة شأنها الايصال الى حد مخصوص؛ وهما يفعلان وظيفتهما كخادمة فوض اليها أمر مخصوص؛ و هي تفعل ما طلبتا منها؛ فليس المطلوب منهما حصول الداعي والغرض كلقاء الصديق مثلا؛ فوظيفة طبيعة الحجر الملقى على رأس زيد أن يصل الى ذلك الحد أعني الرأس و يشجه، وكذا وظيفة العاملة المنبثة في عضل اليد أن يبطش و يقع على عضو من اعضاء المبغوض. و أما أن ذلك الشج أوالبطش و بالجملة الوصول اليه للتشفي لقلب الشاج والباطش ولانقياد زيد و انقهاره فهو مالاجله الفعل، و هو وظيفة الشوقية؛ فكما كانتا غايتين مختلفتين و استدعتا مبدئين كذلك في تينك القوتين النباتيتين؛ فالهاضمة تحرك المادة الى نهاية مخصوصة هي زوال الصورة الدموية والغاذية تحرك لاجل حصول الصورة العضوية - س ر.

و أما الجواب عن الثاني فنقول : إنّ المبدء الفيّاض لجميع صور الكائنات وإن كان أمراً آخر أجلّ من هذه المبادي الفاعلة و الباعثة ؛ لكن لتعاليه عن هذه التغيرات و التجددات لا بدّ في كلّ فعل جسماني من فاعل مزاول ؛ لامتناع صدور هذه الأفاعيل المتجددة المتغيرة عن فاعل ثابت بريء عن التجدد ، رفيع عن التغير ، و لو كفى في صدور هذه التحريكات والتصويرات مجرد الاستعداد للقوابل من غير فاعل مباشر لما احتيج إلى إثبات الطبائع و القوى والنفوس فيحرارة النار ، و برودة الماء ، ويبوسة الأرض ، وحفظ المعادن ، ونموّ النبات ، وحركاتالحيوان ، بل يكفي انفعالات الهيولى ، على أنّ كلّ[(١)] انفعال [(٢)] و استعداد في مادة تابع لفعل فاعل ؛ لما مر من أنّ كلّ قوة و إمكان مسبوق بفعل و إيجاب ، وكمالايمكن استناد الانفعالات الكثيرة المختلفة إلى قابل واحد منغير توسط جهات متكثرة في الانفعال ؛ كذلك لايمكن استناد الأفاعيل الكثيرة المختلفة إلى فاعل واحد من غير توسط جهات متكثرة في الفعل . و قد مرّ في مباحث العلّة و المعلول أنّ الفعل الكلّي يحتاج إلى فاعل كلّي ، والفعل الجزئي يحتاج إلى فاعل جزئي ، فهذه الكتابة تصدر عن هذا الكاتب ، وهذا التصوير يصدر عن هذا المصوّر ، و الفعل المحسوس المشار إليه ينسب إلى فاعل محسوس مشار إليه ، و الفاعل العقلي لم يكن فاعلاً بالذات إلّا لفعل معقول . والله وليّ الهداية .

(١) وذلك لانه لاميز فيصرف الشيء ؛ فلاميزفيصرف القوة والاستعداد ؛ فلا بد وأن يختلفمابهالاستعداد حتى يختلفالمستعدات والاستعدادات بذلك؛فمادة جميعالكائنات للعناصر بل مادتها الاولى هي الهيولى وهي واحدة فتخصصها بصورة الحنطة أو الشعير تخصص بلامخصص ؛ فالمستعدفيهماهوالعناصر لكناذاكانمابه استعدادهاتارة صورةالحنطة السابقة استعدت لصورة الحنطة اللاحقة ، واذاكان مابه استعدادها تارةاخرى صورةالشعير السابقة استعدت لصورة الشعير اللاحقة وهكذا اذا نقل الكلام الى السوابق ، والتسلسل تعاقبي جايز بلواجب عندهم لئلا يلزم انقطاعالفيض لولاه ، وهكذا في الصور المرتبة الطولية لمادة واحدةكالمني اذبانضمامكل مابه استعداد كالعلقة أوالمضغة يختلف استعداد المستعد ـ س ر ه .

(٢) لماكان بطلان اللازم عند المعترض منظوراً فيه لعدم قوله بفاعل غيره تعالى بلانفعالات الموادكافية عنده فيالافاضة قال ان كل انفعال الخ ـ م ر ه .

فصل (٢)

في فعل الهاضمة في الفضلة المندفعة و الاشارة الى وجود الدافعة ؛ والتنبيه على تغاير هذه الاربع ، وتعيين آلاتها من الاعضاء

أمّا فعل الهاضمة فاعلم أنّ الغذاء مركّب من جوهرين: أحدهما صالح لأن يتشبّه بالمتغذي ، والثاني غير صالح لذلك ، فلها في كلّ منهما فعل خاص ، أما فعلها في الأول فما مضى ، و أما في الثاني فلايخلو أنّ تلك الأجزاء إما غليظة أو رقيقة أو لزجة . وفعل الهاضمة في الأول: الترقيق ، وفي الثاني: التغليظ ، و في الثالث : التقطيع ، لا يقال كلّما كان الجسم أرق كان أسهل اندفاعاً ، فلماذا جعلتم التغليظ أحد الأمور المسهّلة للدفع ؟ لأنا نقول: إنّ الرقيق قد يتشرّب به جرم المعدة فيبقى تلك الأجزاء المتشربة فيه ولاينعدفع ، و أما إذا غلظت لم يتشرّ بها العضو فلاجرم يندفع بالكلّية .

و أما الدافعة فيدل على ثبوتها أمران : خاصي [1] وعامي .

ألاول إنك ترى المعدة عند القيّ كأنها تنتزع من موضعها إلى فوق حتّى يتحرّك منها أكثر الأحشاء ، وترى عند التبرّز مثل ماذكرناه ، و معونة الأحشاء على دفع ما فيها سيّما عند الزحير حتّى إنه قد ينخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة .

و الثاني إنّ الدم يرد على سائر الأعضاء مخلوطاً بالأخلاط الثلاثة ، فيأخذ كلّ عضو مايلائمه ؛ فلولم يدفع ماينا فيه لبقي المنافي عنده ، ولم يخلص شيء من الأعضاء عن الأخلاط الفاسدة المرضة ، و اللّازم باطل . فثبت وجود القوة الدافعة ، فاذا ثبت وجود هذه الأفاعيل الأربعة في البدن أعني الجذب ، و الإمساك ، و الإحالة ، و الدفع ، فليس لقائل أن ينسب تلك الأمور إلى قوة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار ؟ بأن يكون تلك القوة جاذبة عند ازدراد الطعام ، وماسكة له بعد الازدراد ، و مغيرة له عند الإمساك ، و دافعة للفضل المستغني عنه ، لا لما قيل إنّ الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد ، فإنّه لايجري في غير الواحد من جميع الوجوه . بل لأنّ هذه الأفاعيل أمور متخالفة إما متضادة كالجذب

(١) أى أحدهما خاص بالمعدة والامعاء ؛ والاخر عام لكل الاعضاء ـ س ره .

والدفع ، و إمّا ينفك بعضها عن البعض ؛ فقد يكون العضو[1] ضعيفاً في أحد هذه الأربع ، وقوياً في غيره ، ولولا تغاير هذه المبادي لاستحال ذلك .

و أمّا آلات هذه القوى فالقوة الجاذبة آلتها اللّيف المتطاول ، و الماسكة آلتها اللّيف المورّب ، والدافعة آلتها في الدفع اللّيف المستعرض . هذا ما قالوه و ظاهر أنّ المراد منه أنّ في معظمات هذه الأفاعيل يحتاج إلى تلك الأعصاب ؛ فإن جاذبة كلّ عضو أو ماسكته أودافعته يحتاج إلى آلة عصبية ، لا أنّ جاذبة كلّ ذرة من العضو يحتاج إلى ليف متطاول ، و دافعته إلى ليف مستعرض .

فعلى هذا اندفع ما قيل فيه إمّا أولا فبأنّ لحم الكبد ليس فيه ليف مع وجود الجاذبة والماسكة والدافعة فيه ، و إمّا ثانياً فبأنّ الرطوبة الجليدية تجذب الغذاء أو تمسكه و تهضمه مع أنّ الجزم حاصل بأن ليس فيها ليف أصلا .

و إمّا ثالثاً فبأنّ كلاً من شظايا اللّيف غير مركّبة من اللّيف و إلّا لتسلسلت اللّيفات إلى غير النهاية ، مع أنّ فيها هذه القوى .

و إمّا رابعاً فبأنّ اللّيف المستعرض ليس فيه ليف متطاول مع أنه يجذب ، و كذا اللّيف المتطاول ليس فيه ليف مستعرض مع أنه يدفع الفضل ، و ذلك لما سبق من أنّ الحاجة إلى هذه الآلآت في معظمات الجذب والإمساك والهضم و الدفع وجلائلها ، لافي رقائقها و جزئياتها المنخرطة في سلك المعظمات المندرجة فيها ؛ فإنّ الأصناف الثلاثة من القوى العظيمة إذا فعلت أفعالها بالآلآت الثلاث من اللّيف الحاصلة في الأوردة ؛ يفعل كلّ منها بتلك الآلة بالذات على وجه يسري فيما يجاور آلآتها ولو بالعرض ؛ فإذا جذب الوريد الغذاء بليفه المتطاول يرشح منه على جوهر الكبد ، و على هذا القياس في سائر المواضع المذكورة .

فإن قلت : ذلك الدم إما أن يترشح من اللّيف المتطاول على لحم الكبد مع كون لحمه جاذباً لذلك الدم أولا مع كونه جاذباً له ، فإن كان الأول فالجذب لايتوقف على اللّيف ، و إن كان الثاني لم يكن في العضو قوة غاذية .

---

(١) فالانفكاك تحقق بين الضعيفة والقوية من احدى القوتين ، والضعيفة والقوية من الاخرى لابين أصلهما ـ س ر ه .

قلنا : نختار الشق الأول و لم يلزم عدم توقف الجذب على اللّيف ؛ فإنّ التوقف حاصل عليه سواءاً كان توقفاً قريباً أو بعيداً فلا بدّ في جاذبة كلّ عضو من ليف موجود فيه أوبحيا له كالكبد وكالرطوبة الجليدية .

فصل(٣)

في أن هذه القوى في بعض الاعضاء مضاعفة ، وفي حقيقة الغذاء ومراتب الهضم يشبه أن يكون ما قاله بعض الطبيعيين حقاً

و هو أنّ هذه القوى الأربع توجد في المعدة مضاعفة ؛ فإنّ الّتي تجذب غذاء البدن من الخارج إلى تجويف المعدة غير الّتي تجذب [١] من جوف المعدة إلى نفسها ما يصلح منه لها ، و كذا الّتي تمسكه هناك وهي الّتي تغيره إلى ما يصلح أن يكون دماً و هو الكيلوس ، والّتي تدفعه إلى الكبد غير الّتي تمسك في جوهر المعدة ما ينجذب إليها من الكبد من الدم الصالح للغذاء بالفعل والّتي تغيره إلى أن يصير غذاءاً والّتي تدفع الفضول منها . و كذلك الكلام في الكبد ، لأنّ التغير إلى الدم غير التغير إلى جوهر الكبد ، كما أنّ التغير إلى العصارة غير التغير إلى جوهر المعدة . و التحقيق [٢] أنّ هذه القوى الموجودة في جميع الأعضاء على اختلاف جواهر ها هي الّتي تفعل أفعال الغاذية بالذات ، وهي المحصّلة للغذاء تحصيلاً أوّلياً . وأما المعدة والكبد فيوجد فيهما تلك الأربع مع أربع آخر مشبهة بتلك ؛ وهي الّتي تفعل فعلها للأعداد لا لتحصيل الغذاء اولاً وبالذات ، ولا يبعد أن يوجد مثل هذه الأربع المعدّة في غير المعدة والكبد أيضاً . كالفم ، و المري ، والأمعاء ،

---

(١) أي من العروق التي في جوفها المجذوبة منها الدم لتغذية المعدة ؛ والا فالكيلوس لا يصلح للتغذية ، والدليل عليه قوله ما ينجذب اليها من الكبد ، والثلاثة المشار اليها بقوله وكذا التي تمسكه الخ لغذاء البدن كله ، والثلاثة المشار اليها بقوله والتي تمسك في جوهر المعدة الخ للدم المنجذب اليها من الكبد وهو غذاء المعدة نفسها . وفي بعض النسخ غير التي تمسك في جوهر المعدة وهو الاصح - س ر ه .

(٢) يعني ان ذلك البعض اطلق التضاعف . والحق أن يقال : أربع محصلة للغذاء ، وأربع معدة بل مشبهة - س ر ه .

والعروق ، والطحال (١) ، والأنثيين ، والمرارة من الأعضاء الخادمة .

و اعلم أنّ حقيقة الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلّل عن الجسم بالاستحالة إلى نوعه ، والغذاء إما أن يكون بالقوة كالحنطة والخبز ، و إما أن يكون بالفعل و هو الّذي لم يحتج إلى شيء غير الالتصاق ، و قد يقال له غذاء عند ما صار جزء المغتذي شبيهاً به (٢) بالفعل ، والغذاء بالمعنى الأول هو جوهر جسماني جزئي لامحالة . أما الجوهرية فلأنّ غير الجوهر لايمكن أن يصير جوهراً أو جزء جوهر . و أما الجسمانية فلأنّ المجرّدات لاتنقلب أجساماً . و أما الجزئية فلأنّ الكلّي من الجسم لا وجود له في الخارج ؛ فثبت أنّ غذاء كلّ بدن شخصي جسم شخصيّ ، والمشهود أنّ غذاء الحيوانات لايكون أجساماً بسيطة فلا تغتذي إلّا بالمركّبات لبعد المناسبة في البسيط ، و قربها في المركّب ، و لاينتقض (٣) هذا بالنبات كما توهم هذا ماذكروه .

والتحقيق يحتاج إلى نمط آخر من الكلام لايناسب طور ما ألفه أسماع الأنام ، و الإشارة إليه أنّ كلّ جوهر طبيعي أو نفساني أمر واحد بالفعل ، لأنّه موجود بالذات ، و كلّ موجود بالذات له وحدة بالفعل ، و كلّ واحد بالفعل كثير بالقوة ، ففعله أيضاً واحد بالفعل كثير بالقوة فالأجسام النباتية و الحيوانية كلّ منها واحد بالفعل ، فليس وجود العناصر فيها بالفعل بل بالقوة ، فليس معنى التغذية عندنا مداخلة الجسم المسمّى بالغذاء للجسم المغتذي بدلا لما يتحلّل ، ولامعنى النمو عندنا ازدياد مقدار الجسم بمداخلة الأجسام الخارجة فيه ، بل مجاورة الأجسام الرطبة المناسبة للجسم الحيواني والنباتي مما

(١) وجود الاربع المحصلة فيها واضح وأما الاربع المعدة حتى الهضم والدفع لكل البدن فلان الهضم اشتداد كيفيات مافيها من المرتين وغيرهما ، والدفع صب شيء من الطحال من السوداء على فم المعدة ليتنبه بالجوع بدغدغته وقبضه لحموضة السوداء ، و كونه ذكى الحس ، وصب شيء من الصفراء من المرارة على المعاء ليتنبه بعفع البراز للذع المرة الصفراء والدفع في الانثيين ـ س ر ه .

(٢) و في بعض النسخ لا شبيهاً به ؛ و كأنه بملاحظة حال صاحب البرص و البهق فتدبر ـ ل ر ه .

(٣) بأن يقال : أن غذائه بسيط وهو الماء ، لان الماء مالم يختلط بالارض لم يصر غذاء للشجر ـ س ر ه .

بعدّ لأن يفيض (١) من القوة النفسانية ما يبقى به مقدار الشخص أو يستكمل بقدر الحاجة في كلّ وقت ، فالحركة ـ الكميّة الحاصلة للأجسام النباتية ـ عبارة عن توارد المقادير على

(١) وهذا كما أن فساد صورة الهواء اللطيف بالطاس المكبوب على الحبل يعد المادة الهوائية لان يفيض عليها الصورة المائية من المبدء الفياض ؛ فهاهنا أيضاً مجاورة الاجسام الرطبة معدة لافاضة الصورة الغذائية التى هى غذاء بالفعل على المادة البدنية على نعت الاتصال ، وتجدد الامثال من عالم النفس ، نظير ذلك مامرمن المصنف قده ان النورية التي في البدن من اشراقات النفس ومن مراتبها، وان الذى كانت النفس حافظة اياه ليس الباقي من جسد الحيوان بعدالموت بل قدر آخرومزاج آخر، والنفس ليست من الاسباب الغريبة الموجبة لهذا اللون والشكل الباقيين ، وكذا مامرفي السفر الاول وذكر في الشواهد أيضا أن الطبيعة التي تقع بها الاحياء غيرالطبيعة المسخرة للنفس المجبولة على طاعتها ، وهي معها تدور حيث مادارت ، وكذا القوى وان كانت هذه المادة البدنية وهذه الطبيعة والقوى أيضا مأخوذة لابشرط من مراتب النفس متصلة بها اتصالا معنوياً وقدمر أعجب من ذلك وليس بعجب في الالهيات أن الهواء الذى قام به الكلام بل اللوح باهما محلان لصنع المتكلم ومأخوذان لابشرط من صقعه ، وقيام الكلام بهما بهذا النظر قيام عنه ، وليسا كتابين . فالحق أن النفس لما كانت هيكل التوحيد معلمة بالاسماء الحسنى جميعاً متصفة بصفات الطبائع ؛ كما أنها متخلقة باخلاق الروحانيين بالقوة أو بالفعل كان فيها شيء من الطبائع والاجسام بالذات أيضاً ؛ فكما أن فيها جسماً وطبعا وغذاءاً بالعرض وبنحو الاعداد كذلك هي فيها بالذات وبنحو الايجاد ؛ فكأنها الكوز الذى يترشح من باطنه النداوة ، وكيف لاوكل عال واجد لكمالات السافل بنحو أعلى مترشح نفسه وكمالاته منه بل الاثار النازلة منه في المراتب النازلة انما هي هي بلاتجاف عن المقام العالي بل بالظهور والتشأن ؛ فكما أن من النفوس ماهي مستكفية بذاتها وباطن ذاتها في العلوم والكمالات بلا اعداد سماع وروية ؛ كذلك البواقي في استكمالاتها بعد الاعداد، فانها بذاتها وباطن ذاتها بلامداخلة غرايب وأجنبيات من عالم المادة ، فكما أن أغذيتها المعنوية في مقام الحس والعقل بالصور المعلومة بالذات ؛ لابالمعلومات بالعرض التي ليست هي منشآتها وأطوارها وظهوراتها ؛ كذلك أغذيتها الحسية في مقام الطبع والجسم . وليس هذا من باب التمثيل والقياس الفقهي بل من باب الدخول تحت الكلي الواحد ، وانها أمر واحد بالفعل كما أشار اليه قده . و بالجملة ليس المراد من الغذاء في قوله الغذاء من عالم النفس الغذاء بالقوة ولو بالقوة القريبة ، بل الغذاء بالفعل . ثم المراد من الغذاء بالفعل صورته لامادته ؛ وانما اطلق القول لاتحاد المادة بالصورة عنده، واستهلاكها بها مهافيها ، والمراد ☆

وجه الاتصال والاستمرار من القوة الفاعليّة على المادة القابلة كما سبق ، ولو كان التغذي بمداخلة جسم غريب لم يكن المغتذي في كلّ وقت جسماً [١] واحداً شخصيّاً باقياً بعينه ، وكذا لوكان النمو بزيادة مقدار ما يورد المتبدل على مقدار ما يتحلّل لزم أن لا يكون موضوع الحركة في النمو شيئاً واحداً شخصيّاً ، وكذا القياس في الذبول بل الأمر كما أومأنا إليه . و مما يجب أن يعلم أنّ استكمال المغتذي بالغذاء كاستكمال المتعلّم بالعلم ، والعقل بالقوة بالمعقول بالفعل ، وكما أنّ المعلوم سواء أكان محسوساً أو معقولا قد يكون بالقوة ، و قد يكون بالفعل ، والّذي هو كمال للحس هوما يكون محسوساً بالفعل كالصورة الحاصلة في الحاسة ، لا الّتي في المواد الخارجية من الألوان والأصوات والطعوم والروائح ؟ وكذا الّذي هو كمال للقوة العاقلة هو ما يكون معقولا بالفعل من الصّور العقلية الموجودة للعقل بالفعل ، لا الّتي في الخارج من الفلك و الحيوان والنبات والأرض وغيرها ؟

و إذا علمت بالبراهين أنّ المحسوسات بالفعل هي متحدة بالجوهر الحاس، وكذا المعقولات بالفعل لابدّ وأن تكون متحدة بالجوهر العاقل ، فالكامل [٢] عين ما يكمل به ، و الحساس نفس ما يحسّ به ، والعاقل عين ما يكون معقولا له ، فكذا المغتذي عين الغذاء بالفعل دون الغذاء بالقوة ، فالحنطة مثلا فيها قوة بعيدة للتغذية ، والكيلوس الحاصل منها

☆ بعالم النفس جنبتها السافلة الصورية . وليس هذا فيه كثير استبعاد اذ كما أن أصل صور الاعضاء من عالم النفس كما أن الصورة مرتبة نازلة من النفس ؛ كذلك تداركها وتلافي ماتحلل منها من عالم النفس ، فان النفس مظهر أسماء الله تعالى التنزيهية والتشبيهية جميعاً . وكما لطفت ذاته صورة نفسه فانها جامعة لعالمي المعنى والصورة ؛ و بوجه كهواء صحو يضربه الصرد يغيم بلا ارتفاع بخار ، ولكن ان كان بلا اتجاف عن مقامه العالي اللطيف وليعذرني اخواني في تطويل المقام فانه مثار الشك بل من مزال الاقدام ـ س ر ه .

(١) لان الموصل موصلة في كل وقت مجموع منه غير الاخر ؛ اذ الكل يرتفع بارتفاع بعض الاجزاء بخلاف ما اذا كان بروزات مراتب صورة لنفس واحدة شخصية هي أصل محفوظ للمراتب . وبالجملة هذا اعمال القاعدة المشار اليها من أن كل جوهر طبيعي أو نفساني أمر واحد فلا تدع فطانتك ـ س ر ه .

(٢) أي متحدة معه والالم يكن كاملا ولم يكن خارجاً من قوى الكمال الى فعليته بل يكن ناقصاً بحدفي ذاته ، و هذا كبرى لقياس مطوى بصورته ، وهو أن الحاس يكمل بما يحس به ، وكل ما يكمل بشيء فهو عين ذلك الشيء فالحاس عين ما يحس به ـ م ر ه .

في المعدة أقرب منه بحسب القوة ، ثمّ الكيموس الحاصل في الكبد ، ثم الدم الحاصل في العروق أقرب استعداداً للغذائية من كلّ ما سبق ؛ فالّذي يتصل بالعضو و يصير لحماً أو عظماً أو عضواً آخر هو الغذاء بالفعل ، و هو بعينه العضو المغتذي ، فالغذاء و المغتذي شيء واحد بعينه لايتغايران إلّا بضرب من التحليل . حيث يعتبر العقل ذلك الشخص المغتذي أو العضو المغتذي تارة باعتباره في نفسه عند خلوّه مما يرد عليه من الكمال ، وتارة باعتبار تمامه و كماله الحاصل في نفسه بحسب سبق أفعال و حركات معدّة لذلك الكمال ؛ كالحال في استكمال النفس بالصور العلمية الكمالية على ما بيّناه ، و من دقائق [١] مايقع به الاستبصار في هذا المقام وقوع مراتب الهضم في الاغتذاء على وزان مراتب التجريد في التعقل .

فصل (٤)

في مراتب الهضم و أن للهضوم أربع مراتب :

اعلم أنه لابدّ للحيوان و كذا للإنسان ما دام في عالم الدنيا و طبيعة الجسمية من غذاء يشبه المغتذي صورة ومادة ، وذلك لأنّ هذه الأجسام دائمة الاستحالة والذوبان ، ثمّ لكلّ عضو حصة من الغذاء تناسبه وتشاكله بعد مراتب النضج ، والاستحالات ، والتصفية عن القشور والفضول ، بالقوة الغاذية الّتي في البدن بمنزلة القوة العاقلة في النفس ، فمادة الغذاء إذا وردت في البدن وحضرت عند تصرف غاذية النفس فتصرّفت فيها أحالتها في

(١) يعني كما أن مراتب القوة النظرية أربع : والاولى عقل بالقوة ، والاخيرة عقل بالفعل ، كذلك مراتب الهضم أربع : والاولى غذاء بالقوة ، والاخيرة غذاء بالفعل . ويمكن أن يكون المراد انه كما أن مراتب التجريد فى العلم أربع حيث أن فى العلم الاحساسى تجرداً من المادة ولكن يشترط حضور المادة وفى التخيل لايشترط . هذا وان احتف بالشكل والمقدار وغيرهما وفى التوهم تجرداً بلغ ولكن يحتف بالاضافة الى المتقدرات ، وفى التعقل كمال التجرد و الرفع عن عالم المادة ، كذلك مراتب التصفية والهضوم فى التغذية أربع وحينئذ قوله فى التعقل بدل العلم أمره سهل ؛ لان كل الصور عند العقل وعنده قده أسهل كما مر وسيأتى . ثم لايخفى منافات ذكر مراتب الهضم فى هذا الفصل عليحدة لما ذكر فى العنوان لكن الامر هين — س ر ه .

مراتب الهضم بقواها المسخرة لهذا الأمر ، وصيّرتها بصنعة طبيعية يشبه الكيميا ؛ خالصة عن شوائب الغش والغلّ ؛ مصفّاة عن الفضول ؛ مقشّرة عن القشور في أربع مراتب للهضوم والإحالات . إحداها في المعدة ، وابتداء هذا الهضم من الفم ؛ بدليل أنّ الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل والخراجات [١] مالايفعله المطبوخ بالماء وتمام هذا الهضم عند مايرد [٢] على المعدة ، وينضج بحرارة جهنم المعدة الّتي إذا قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد ، فيتخلّص عن ذنوب الفضلات بيد زبانية القوى المسخرة لهذا التعذيب والتهذيب للخارج عن طاعة الله البعيد عن الوحدة الجمعية الاعتدالية المنحرف عن صراط الله المستقيم من الطبيعة [٣] المدبرة للأجسام على منهج الحكمة الإلهيّة فتصير شبيهاً بماء الكشك الثخين ، وهو المسمّى بالكيموس . والمرتبة الثانية إذا تمّ ما فعلت هذه القوى به في هذه الطبقة السفلى ، و فرغت من أفاعيلها المأمورة بفعلها ارتفع قليلا عن هذه الطبقة الهاوية المظلمة إلى طبقة اُخرى هي الكبد ، فوقع بعد ذلك بيد قوى وسدنة اُخرى من هذا الصنف ، فعملت فيه شبه العمل السابق من الطبخ و الإذابة ، فانهضم في الكبد مرة اُخرى وسقط منه بعض مابقي من الأكدار و الفضول ، فصار أخلاطاً أربعة متميزة بعض تمييز ، ومخلوطة بعض تخليط ، خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً ، لخروجها عن تمام التمحض عن الطاعة الالهيّة ، وقربها عن الصّلاح والانقياد لأمر الله . ثمّ إنّ أصلح هذه الرفقاء الأربعة هو الجوهر المسمّى بالدم ، فوقع قسط منها في مسالك العروق المسماة

(١) بالخاء المعجمة والجيم أورام كبيرة الحجم حارة، والدميلة اعم من الخراج لشمولها الباردة ـ س ر ه .

(٢) يشعر بان آخر هذا الهضم عند الورود على المعدة ، وفيها هضم آخر والمشهور أن فيها هضماً واحداً . ويمكن أن يقال : ان الهضم التام انما هو في المعدة وفيها يتم الهضم الاول ويكمل ، والهضم الذي يتم عند مايرد على المعدة ناقص فمعنى قوله تمام هذا الهضم كماله واشتداده ؛ ومعنى كون مراتب الهضم أربع انها في الحيوانات الكاملة بالنظر الى ظهورات التغيرات في الغاية أربع ؛ وان كان الغذاء من حين المضغ الى أن يصير جزءاً من العضو يعرض له في كل آن تغير واستحالة فهي غير محصورة في عدد ـ س ر ه .

(٣) كلمة من يبانيه أو نشوية أي القوى هي الطبيعة المدبرة لانها شعبها و مراتبها أو القوى الناشئة من الطبيعة ـ م ر ه .

بماساريقا[١] إلى بيت القلب، وسلك سبيل الطاعة للنفس، واشتغل في بيت القلب بالرياضة والمجاهدة والتصفية قدراً صالحاً من الزمان، حتى صلح لكسوة القبول، و خلعة الصورة النفسانية، وتوزّع ما بقي منه نافذاً في العروق على الأعضاء فينهضم مرة أُخرى، و يتشبّه بالأعضاء بعد إخراج الفضول الباقية منه، و كلّ قسط من الدم يتشبّه بعضو خاص فيتصل به، ويحشر إليه كما يحشر ذلك القسط الصالح منه إلى القلب كلّ إلى شبيهه.

و أقسام الفضول أربعة بعدد أقسام الهضم: ففضلة الهضم الأول الّذي في المعدة البراز؛ و هو مندفع من المعاء وفضلة الهضم الثاني أكثرها البول، ويندفع من المثانة، وباقيه يندفع من الطحال والمرارة. و فضلة الهضم الثالث يندفع بالعرق، و ما يجري مجراه من الفضول المندفعة من منافذ محسوسة، كالأنف و الأُذن والعين كما في الدموع أو غير محسوسة كالمسام. وفضلة الهضم الرابع يندفع بعضها بالمني، و يخرج بعضها بما ينبت من زوائد البدن، كالشعور و الأظفار و الأوساخ، و ما يدفعه الطبيعة كالأورام المنفجرة وغيرها.

فصل (٥)

في تحديد [٢] القوة الغاذية و النامية حداً بحسب الحقيقة

قد علمت من طريقتنا أنّ الحدود قد تكون للماهيات، و قد تكون للموجودات،

(١) ليس الامر كما ذكره بل الماساريقا هي العروق التي بعدما انهضم الغذاء في المعدة انهضاماً تاماً ينجذب لطيفه من المعدة فتندفع في مسالك هذه العروق الى العروق المسمى باب الكبد وينفذ في الكبد، وظني ان هذه العبارة كانت عند قوله الى طبقة اخرى هي الكبد فوقعت هاهنا من تصرف الناسخين والا فهو قدس سره أجل من أن يشتبه عليه أمر الماساريقا - س ر ه.

(٢) هذا ثالث المواضع اتحديدهما أما التحديد الاول فمن الشيخ الرئيس، وأما الثاني ففي ذيل التقسيم تطفلا، وأما الثالث فهوهنا بالاصالة، وانما قال حداً بحسب الحقيقة اشعاراً بأن الحد الذى سبق حد بحسب الاسم؛ لانه قبل اثبات وجودهما كما قال الشيخ في الشفاء: ان الحدود التي قبل اثبات الوجود للمحدودات حدود اسمية، وهي بعينها بعده تنقلب حدوداً حقيقية - س ر ه.

والفرق بين الماهية والوجود أمر قدفرغنا من بيانه ، والحدّ للماهية لايكون إلّا بأجزائها كالجنس والفصل ، والحد بحسب الوجود لايمكن بالأجزاء إذ الوجود لاجزء له ، فهوإما بالفاعل والغاية إن كان تاماً ، أو بالفعل إن كان ناقصاً لما أشرنا إليه سابقاً أنّ حدّ الوجود و برهانه شيء واحد ، وبرهان الّلم أقوى من برهان الإنّ .

إذا تقرر هذا فنقول : كلُّ قوة من القوى فرد من الوجود لبساطتها ، و القوى قديعرف بأفاعيلها فالقوة الغاذية يعرف بما يصدر عنها . فيقال : هي الّتي تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذي لتخلف بدل ما يتحلّل .

فنقول : في بيان هذا الحدّ إنّ كلّ قوة لامحالة مبدء تغير في هذا العالم ؛ فلذلك التغير له صورة ومادة ، وللفاعل في فعلها غاية ؛ فالصورة هاهنا هي الاستحالة إلى مشابهة المغتذي ، والمادةهاهناهي الغذاء ، والغاذية تخلف البدل للمتحلّل، فكأناقلناالقوة الغاذية لفعل الفلاني في المحلّ الفلاني للغاية الفلانية . و أمّا النامية فقد ذكر في حدّها أنها الزائدة في أقطار الجسم الطبيعي ليبلغ تمام النشو على التناسب الطبيعي زيادة في الأجزاء الأصلية ، فقولنا : الزائدة في أقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعية ، فإنّ الصانع إذا أخذ مقداراً من الشمعة فإن زاد على طوله وعرضه نقص من عمقه وبالعكس ، و قولنا : على التناسب الطبيعي احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء وسائر الأورام، وقولنا : ليبلغ تمام النشو احتراز عن السمن ، وقولنا : زيادة في الأجزاء الأصلية تنبيه على العلّة الحقيقية للفرق بين السمن والنمو ، وذلك لأنّ النمو حركة في جواهر الأعضاء ؛ فلا جرم القوة المحرّكة يمدّها و يزيد في جواهرها . و أما السمن فإنه زيادة حاصلة بمداخلة الأجسام الغريبة في الأعضاء كأنها الملتصقة بها .

ثمّ إنّ التغذي والنمو [١] يتمان بأُمور ثلاثة : الأول تحصيل غذاء شبيه بالمغتذي

---

(١) أما التغذى فبالذات ، وأما النمو فبواسطة التغذى ، و لكون فعل الغاذية يتم بهذه الامور الثلاثة قيل : ان وحدة الغاذية اعتبارية فانهامجموع القوى الثلاث من المحصلة والملصقة والمغيرة الثانية ، والتحقيق انها واحدة و هي شؤونها و أطوارها ؛ كما أن أمير القوى طرأ كذلك، وهوالنور الاسفهبد؛ والكل شؤونه وفنونه وأطواره (درخانه بكدخداى مانندهمه چيز) ــ س ر ه .

و النامي في الماهية بالقوة . والثاني إلصاقها بهما على ما هو المشهور . والثالث تشبيهها بهما بالفعل . ثمّ إن كان المقدار الوارد على جواهر الأعضاء الأصلية مساوياً لما تحلّل منها فذلك فعل الغاذية ، و إن كان أزيد فذلك فعل النامية ، وعند هذا لقائل أن يشكّك و يقول : إنّ الغاذية والنامية قوة واحدة ؛ ولافرق بينهما إلّا أنّ الغاذية تفعل هذه الأمور بمقدار ما يتحلّل ، والنامية تفعل أزيد مما يتحلّل فالتفاوت بينهما بالكمال والنقص ، فإنّ القوة إذا كانت قوية على فعل كانت قوية على مثله ؛ فإذا كان الجزء الزائد مثلا للجزء الأصلي وكانت الغاذية قوية على تحصيل الجزء الأصلي وجب أن تكون قوية على تحصيل الجزء الزائد عند ما كانت شديدة القوة ؛ فعلى هذا القوة الغاذية هي المنمية إلّا أنها في ابتداء الأمر تكون قوية فتكون وافية بإيراد البدل الأصلي و الزيادة جميعاً ؛ و بعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل يورد الأصلي .

ومما يدلّ على ذلك أنّ القوة الغاذية في سنّ الانحطاط والذبول تورد أقل مما يتحلّل، و قد كانت في سنّ الوقوف تورد مثل ما يتحلّل ؛ فيكون إيرادها وقت الوقوف أكثر من إيرادها وقت الذبول ؛ فإذن القوة الواحدة جاز أن يختلف إيرادها بالزيادة و النقصان ، فههنا شك قوى .

أقول في جوابه : إنّ اختلاف الغايات[1] الطبيعية تدل على اختلاف القوى ، لكنّ غاية القوة الغاذية تخالف غاية القوة المنمية ، فهما قوتان متغايرتان .

بيان ذلك أنّ غاية فعل الغاذية في إيراد البدل سدّ الخلل الواقع من التحليل ، ألاترى أنّ الحيوان لايطلب الغذاء إلّا بعد استيلاء حرارة الجوع على المعدة ، والبدن على التحليل ؛ فعند ذلك يشتهي الطعام ، وغاية فعل النامية تمديد الأعضاء على نسبة مخصوصة، وليس[2] أنّ زيادة إيراد البدل على مايتحلّل في كلّ وقت توجب زيادة النموّ ؛ ولا يحصل

(١) قيد بها لاخراج الغايات الارادية فان اختلافها لا يوجب اختلاف المريد ـ س.

(٢) دليل آخر غير اختلاف الغاية وهو تخالف الفعلين ، وانفكاك القوتين وبمثل ذلك أثبت سابقاً تعدد القوى. وأيضاً فعل الغاذية الحركة الكيفية باستخدام الهاضمة ووصله ثم وصله بالملصقة ، وتكوين الصور النوعية الجوهرية في جوهر البدن ، وفعل النامية عرض ضعيف تدريجي هو الحركة الكمية ـ س ر ه .

النموّ، فربّ وقت كان إيراد الغذاء أكثر و فعل النموّ أقلّ ، و ربّ وقت كان بالعكس ، فإنّا قد نشاهد كثيراً أنّ بعض الغلمان و الجواري في زمان البلوغ اتفق أن كان مريضاً مرضاً شديداً يعطل الغاذية عن فعلها ، و مع ذلك ينمو هذا المريض نمواً بالغاً ؛ و يطول قامته طولا متفاوتاً بالقياس إلى ماسبق من الزمان ، فإذن حيث وقع التخالف في مقتضى هاتين القوتين ولو في بعض الأوقات علم أنهما متغايران ذاتاً لا بمجرد الشدة و الضعف ، إذ لوكان التفاوت بمجرد الكمال والنقص لما وقع التخالف إلّا بذلك ؛ لكنّ التخالف قد يقع بالعكس من ذلك يعني قد يقوى النموّ و ينقص التغذية ، و قد يقوى التغذية و ينقص النموّ فهما متغايرتان ذاتاً لتغايرهما فعلا وغاية ؛ فثبت ما ادعيناه .

شك و تبصرة إنّ من الناس من ادعى أنّ الغاذية نار ، و احتج عليه بأنّ الغاذية تغتذو و النار[١] تغتذو ؛ فالغاذية نار . وهذا مع فساد صورة القياس حيث وقع الاستنتاج من الموجبتين في الشكل الثاني بطل قولهم النار تغتذو ؛ لأنّ النار لا تغتذو بل تتولّد و تتصعّد بطبعها . و إذا صعدت استولى عليها الهواء البارد فأفسدها ؛ فليست هُناك نار واحدة مغتذية . نعم فعل الغاذية يشبه فعل النار في النضج والإحالة .

ومن الناس من ذهب إلى أنّ في الأعضاء فرجاً يملأها القوة النامية ، وهو باطل كما وقعت الإشارة إليه ؛ فإنّ ملأ الفرج لا يوجب نموّ الأعضاء ، وليس ما ذكره الشيخ في الشفا وصوّبه بعض الفضلاء : من أنّ القوة النامية يفرّق اتصال العضو ، و يدخل في تلك المسام الأجزاء الغذائية . وهكذا القول في الاغتذاء مرضياً عندنا ؛ وذلك لأنّ تفرّق الاتصال مولم بالذات ، ويستحيل أن تكون الطبيعة أوالنفس تفعل فعلا طبيعياً تقتضي أمراً منافياً بالذات لطبيعة الجسم الّذي هي فيه بحيث يوجب دوام الألم لوكانت هناك قوة مدركة ؛ وكان الإدراك به حاصلا بالفعل كما مرّ ذكره في مبحث أنّ تفرّق الاتصال مولم بالذات، وذلك لأنّ القوة الواحدة لا تفعل ولا تقتضي أثرين متنافيين . بل الحقّ كما شيّدنا أركانه

(١) لان النار تحيل الهواء . وللمعارض أن يقول الغاذية هواء لانها تغذو ، والهواء يغذو لان الهواء يفسد النار و يحيلها الى نفسه، والا لوصلت الى كرة الاثير بل تراب لذلك ـ س ر ه .

من أنّ النموّ حركة متصلة في الكمّ - والحركة معناه خروج الشيء من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج - ومعنى التدريج هاهنا أن يكون للمتحرّك في كلّ آن فرداً آخر من المقولة ؛ فليس في حركة النموّ مقدار ثابت و مقدار آخر وارد عليه ، سواءاً كان بالمداخلة أو بغير المداخلة .

فصل (٦)

في سبب وقوف القوى كالنامية والغاذية في ضرورة الموت

ولنذكر أوّلا ما وقع الاحتجاج به من القوم في هذا الباب ، ثمّ نذكر قاعدة كلية من العلم الإلهي والفلسفة الكلية الّتي أفادنا الله ينكشف بها هذا المطلب ونحوه .

فالّذي ذكروه في وقوف النامية أنّ الأبدان مخلوقة من الدم والمني ؛ فلامحالة يكون كلّ مولود جسماً رطباً كما هو مشاهد في الأجنّة الّتي في بطون اُمّهاتها ؛ ثمّ لايزال يستولي عليه الجفاف يسيراً يسيراً ، وقد عرفت أنّ النمو لايحصل إلّا عند تمدّد الأعضاء ؛ وذلك بنفوذ الغذاء في المسام كما هو المشهور ، وذلك لايمكن إلّا إذا كانت الأعضاء لينة ؛ فأمّا إذا صلبت و جفّت لم يكن ذلك فلا جرم يستمر النموّ من أول الولادة إلى آخر الوقت الّذي تصلّبت الأعضاء وجفّت ؛ فحينئذ تقف النامية . هذا ماذكر في سبب وقوف النامية .

و أمّا الّذي قالوه في وقوف الغاذية وحلول الأجل فوجوه :

الأول أنّ القوة الغاذية قوة جسمانية فلا يكون أفعالها إلّا متناهية ، وهذا منقوض بالنفوس الفلكيّة ، لأنها قوى جسمانية سيّما عند أصحاب المعلّم الأوّل القائلين بأنّ نفوسها قوى منطبعة في أجسامها ، مع أنها غير متناهية الأفعال عندهم . والّذي وقع الاعتذار من الشيخ الرئيس عنه هناك أنها وإن كانت جسمانية لكنها لماسنح عليها من نور العقل المفارق تكون قوية على الأفعال الغير المتناهية ، فكتب تلميذه بهمنيار إليه فقال : إذا جوّزت ذلك فلم لايجوز أن تكون القوى البدنية وإن كانت متناهية إلّا أنها تقوى على أفعال غير متناه لماسنح عليها من أنوار العقل المفارق ؟ [1] فأجاب عنه أنّ ذلك محال لكون البدن مركّباً من

(١) محصوله أن القوى الجسمانية من حيث أنها جسمانية لايمكن أن تكون مؤثراً تأثيراً غير متناه، وأما من جهة اتصالها بالمعلومات والمجردات فيمكن فيها ذلك، فانها بذلك ☆

الطبائع المتضادة ، فقد علم من هذا الجواب أنّ التعويل على مجرّد وجوب التناهي في القوى الجسمانية غير صحيح . فلننظر إلى حال التعويل على كون البدن مركّباً من الاُسطقسات . ولنحقق ما في هذا الوجه .

فنقول : الوجه[١] الثاني إنّ الشيخ ذكر في القانون أنّ الرطوبة الغريزية بعد سنّ الوقوف لابدّ وأن تأخذ في الانتقاص المتأدي إلى الانحلال بالكلية ، و ذلك لاستيلاء الحرارة على الرطوبة الغريزية بالتحليل ، ومتى انحلّت الرطوبة فلابدّ من انطفاء الحرارة الغريزية، فحينئذ يحصل الموت .

و إنما قلنا : إنّ الرطوبة لابدّ و أن يأخذ في الانتقاص لامور ثلاثة :

أحدها استيلاء الهواء المحيط بها ، وهي لحرارتها يفني الرطوبة . و ثانيها معاونة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك . و ثالثها معاضدة الحركات البدنية والنفسانية .

فإن قيل : لم لا يجوز أن تورد الغاذية بدل ما يتحلّل من الرطوبات ؟

قلنا : هب إنّ هذه القوة تورد في سن الكهولة مثل ما كانت تورد في سن الشباب إلّا أنّ المتحلّل وقت الكهولة أكثر من المتحلّل وقت الشباب ، و إذا كان كذلك لم يكن ما تورده الغاذية في هذا الوقت مساوياً لما يتحلّل بل أقل منه ؛ فلا جرم ينتهي إلى النقصان وذلك يؤدى إلى الفساد والبطلان . والحاصل إنه كلّما كان السن أكبر كان تأثير المجففات الثلاثة أكثر ؛ فكان الجفاف أكثر ؛ و كانت الحرارة أقل ؛ فكان ضعف الغاذية أكثر ، واستمرار ذلك مما يؤدى إلى الانقطاع فيعرض الموت .

و يمكن أن يعود السائل و يقول : إنّ مقدار التحلّل كان في زمان الشباب مساوياً لمقدار الوارد في وقت الشباب ؛ فإن لم يكن مساوياً له في وقت الكهولة لكان إمّا لأنّ

☆ الاتصال تكون من القوى والالات لها لكن لما كانت لتلك القوى من جهة اخرى اتصال بالمادة والجسم فاستمرار امداد العليات فيها منوط باستمرار وجود القابل ، لكن القابل اذا كانت اجزائها متضادة متداعية الى الانفكاك فلا يقبل الدوام والالزم تعطيل تلك الاجزاء عما تقتضيها طبائعها وقسرها الى خلافه ، وذلك باطل على ماأدت اليه أنظار الحكماء ـ مر ه .

(١) أي لما كان التعويل على كون البدن مركباً من الاسطقسات بينه هذا الوجه الثاني فلنتكلم عليه ـ س ر ه .

المحلّل صار أقوى فصار التحليل أكثر ؛ أولأنّ الغاذية صارت أضعف فصار الغذاء الوارد أقل . و الأول باطل لأنّ المحلّل ليس إلّاالأمور الثلاثة المذكورة ، وهي الحارّالداخلي، و الحارّ الخارجي ، و الحركات البدنية والنفسانية . و هذه الأسباب الثلاثة كان وجودها في زمان الشباب مثل وجودها في زمان الكهولة ، وإذا لم يزدد المحلّل استحال أن يزداد التحلّل . والثاني أيضاً باطل . لأنّ الغاذيةلاتصير ضعيفة إلّا لنقصان الحرارة ، ولاينتقص الحرارة إلّا لنقصان الرطوبة ؛ فإذا جعلنا [١] انتقاص الرطوبة بسبب ضعف الغاذية. لزم الدور و هو محال .

وما قيل : منأنّ المحلّل و إن كان وقتالكهولة هيالأمور الثلاثة الّتي كانت موجودة في زمان الشباب ؛ ولكن مدة تأثيرها في زمان الكهولة أطول من مدة تأثيرها في زمان الشباب ، و ذلك لأنّ الضعيف قد يكون أقوى أثراً من القوى إذا كان أطول مدة من الآخر ، و إذاكان كذلك فأسباب التجفيف تأثيرها فيالكهل أدوم من تأثيرها فيالشباب ؛ فالجفاف فيه أكثر منه فيالشباب .

فكلام لا حاصل له[٢]، لأنّ دوام العمل كما هو حاصل في سبب الجفاف كذلك

(١) لايخفى ان الكلام فى انتقاص الرطوبة الواردة وما هو سبب ضعف الغاذية نقصان الرطوبة الغريزية التى هىقابلة الحرارة الغريزية فلا دور .
فان قيل: انتقاص الواردة سبب انتقاص الغريزية ، و انتقاصها سبب ضعف الغاذية، وسبب السبب سبب .

قلنا : ليس كذلك بلتنقص الغريزية بسببفاعلها ، فان علة زوال الشيء أونقصهعدم علة وجوده أوكماله ، أوينقص بسببآخر كاشتداد الحرارة مثلا على أن كل شيئينلاحدهما تعلق بالاخرولاسيماتعلق الحلولفزوالأحدهما أوضعفه منشأ زوال الاخر أوضعفه ، ولكن منجهتين لئلايدور ، كما أنزوال المادة منشأ زوال تشخصالصورة ، وزوال الصورةمنشأ زوال وجود المادة ، وفى الضعف فى فاعلية الصورة الحافظة لتركيب المادة المحفوظة كما فيما نحن فيه ضعف الصورة منشأ ضعف انحفاظ المادة ، وضعف انحفاظ المادةمنشأ ضعف فاعلية الصورة ، ولكن درجة اخرى منالضعف غير الاول ، وهى منشأ ضعف آخر فىانحفاظ المادة وهكذا حتى يؤدى الى الزوال والانحلال ـ س ر ه .

(٢) فيه ان طول المدة فىإيراد الغاذية الغذاء لايجدى نفعاً ؛ لان القوة الطبيعية فعلها على وتيرة واحدة ، و الاسباب الاتفاقية لاانضمام لها فنختارأنالمحلل صارأقوى ☼

حاصل في السبب المورد للغذاء ، فكما أنّ دوام فاعل التجفيف يعطي زيادة الجفاف ؛ فكذلك دوام فاعل التغذية يعطي زيادة الرطوبة الغذائية المزيلة للجفاف .

و قريب من هذا الوجه ما نقل عن سقراط أنّ فعل الحرارة الغريزية في المني إذا وقع في الرحم يشبه فعل حرارة التنور في الرغيف الّذي يلتصق به ، فانّ حرارته تفعل في ظاهره حتى يحدث أولاً شيئاً كالقشر ؛ ثمّ يعمل في الباطن من تلك القشرة وتشويه حتى يحصل النضج ، و كذا الحرارة الّتي في المني تجعل أولاً قشراً ثمّ تفشو تلك الحرارة بحسب مقدار بدن المولود ، وتنبسط فيه حسب انبساطه في الطول و العرض والعمق ، فما كانت الرطوبة في جوهره قليلة استكملت صورته بفعل المصوّرة في ستة أشهر ، و ما كانت الرطوبة في جوهره وافرة غالبة تمت الصورة في زمان أكثر ، حتى يبلغ زمان الحمل في الكثرة حسب زيادة الرطوبة إلى ثلثمائة وأربعة أيام ، فالمولود يولد والرطوبة غالبة عليه ولذلك لا يقدر على الانتصاب و الانبعاث في الحركات ، ثمّ لايزال الحرارة الغريزية الّتي جعلها الباري مركوزة فيه عاملة في تجفيف رطوبات الأعضاء رويداً رويداً فيصير فيه أولاً تهيّؤ للقعود فتجلس ، ثم الانبعاث من غير انتصاب ، ثمّ للقيام ، ثمّ للمشي على حسب تقليل الرطوبات ، و من هذا الباب يتفاوت أوقات المشي في الأطفال . و هكذا تفعل الحرارة (١) الغريزية في بدن الحيوان إلى أن تفنى رطوبته بالكلّية فتنطفي الحرارة

✿ بانضمام سوء التدبير في الغذاء والهواء وغيرهما من الاسباب الستة الضرورية ؛ فان الانسان وان كان مدبراً حكيماً طبيباً مراقباً حسن التدبير ، باذلا جهده فيه مستفرغاً وسعه له ، لايحيط علماً بالاسباب القدرية ، ولايمكنه دفع سهام الحوادث عن نفسه .

فان قلت : سوء التدبير كان أيضاً في سن الشباب . وأيضاً الغاذية يتدارك بايراد البدل لانثلام الوارد من الحملات وسوء التدبيرات .

قلنا : هذه الاسباب القدرية كما يوهن النسبة والقابل كذلك يوهن القوة والفاعل ، فتدارك الغاذية لانثلامات النسبة لايكافئها ، بل يزال في التنقص لاجل ورود سوء التدبير وغيره على نفسها أيضاً فمثل الغاذية كمثل من يقيم فسطاطاً في ريح عاصفة تأتيه من كل مكان فكلما يحرف الريح ذلك الفسطاط و يشرفه على الانهدام يصلحه المقيم باقامة أعمدته واحكام أوتاده ، فتلك الريح كما تزلزل أركان الفسطاط كذلك توهن أطراف ذلك المقيم المصلح حتى تستأصله وتهدم بنيانه ـ س ر ه .

(١) لما تقرر أن الاشياء مجبولة على طلب خيراتها و كمالاتها ؛ فلامحالة لايصل ✿

لانتفاء ما تقوم به و يحصل الموت ، فسبب الموت بعينه سبب الحياة ، و ذلك لأنه لولم ـ تكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم تحصل الحياة ، ثمّ لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة ، و من فناء الرطوبة فناء الحرارة . و كأنّ تقدير الله سبحانه الحرارة بحيث يستولي على الرطوبة سبباً للحياة أولاً ، وللموت ثانياً . هذا ما نقل عنه في شرح القانون . وقد مرّ ما فيه فتأمل فإنه موضع تأمل ، فإنه بعد الاستقصاء يعرف صحته لارجاعه الى ما سنحققه .

الوجه الثالث ما وجدناه في كلام المحققين : و هو أنّ السبب الموجب للموت في جميع الحيوانات هو أنّ البدل الّذي تورده الغاذية و إن كان كافياً في قيامه بدلاً عن ما يتحلّل، و فاضلاً على الكفاية بحسب الكميّة لكن غير كاف بحسب الكيفيّة .

و بيان ذلك إنّ الرطوبة الغريزية و الأصلية إنما تخمّرت و نضجت في أوعية الغذاء أولاً ، ثمّ في أوعية المني ثانياً ، ثمّ في الأرحام ثالثاً ، و الّتي توردها الغاذية لم تتخمّر ولم تنضج إلّا في الأولى دون الاُخريين ، فلم يكمل امتزاجها و لم تصل إلى مرتبة المبدل عنها ، فلم تقم مقامها كما يجب ؛ بل صارت قوتها أنقص من قوة الأولى ، كمن أنقص زيت سراج و أورد بدله ماءاً ؛ فما دامت الكيفيّة الأولى الأصلية غالبة في الممتزج على الثانية المكتسبة كانت الحرارة الغريزية آخذة في زيادة الاشتعال ؛ موردة على الممتزج أكثر مما يتحلّل فينموا الممتزج . ثمّ إذا صارت مكسورة السورة بظهور الكيفية الثانية وقفت الحرارة الغريزية ، و ما قدرت على أن تورد أكثر مما يتحلّل ، و إذا غلبت الثانية انحط الممتزج ، وضعفت الحرارة إلى أن لا تبقى أثر صالح للكيفيّة الاُولى ، فيقع الموت ضرورة . و ظهر من ذلك أنّ الرطوبة الغريزية الأصلية من أوّل تكوّنها آخذة في النقصان بحسب الكيفيّة ، و ذلك هو السبب الموجب لفساد الممتزج . و يعلم منه أنّ الغاذية لو كانت غير متناهية و كانت دائمة الإيراد لبدل ما يتحلّل على السوآء لا بمقدار واحد بل بمقدار ما يتحلّل لماكان البدل تقاوم المبدل من حيث الكيف و إن قاومه من حيث الكم .

☆ شيء من الاشياء لطبعه عملا يؤدى لافنائه و بطلانه ، فعلى هذا لايكون فعل الحرارة الغريزية من تجفيف الرطوبة شيئاً فشيئاً الااستكمالا ؛ فاذا تكملت استغنت فانقطعت علاقة المصاحبة والمجاورة والمخالطة فافهم ان كنت اهلا ولاتكن من الغافلين ـ ن ر ه .

أقول : هذا[1] الوجه أيضاً ضعيف إقناعي لوجوه .

الأول إنا لانسلّم أنّ مزاج المني أقوى و أشرف من أمزجة المواد الحيوانية الّتي تكوّنت بعده ، إذ لو كان مزاجه أعدل و أشرف لكانت الكمالات النفسانية فايضة عليه في الابتداء ؛ فيكون ذا حياة و نطق ، و اللاّزم ظاهر البطلان .

الثاني إنّ [2] مادة المني غير موجودة في بدن الحيوان بالجزئية حتى يكون الممتزج بعضه على مزاج المني ، وبعضه على مزاج الوارد بدلاً عما يتحلّل ؛ حتى يقال إنّ مزاج المني أقوى في الكيف ، و مزاج الوارد عليه أضعف .

الثالث إنا [3] لانسلّم أنّ مبنى جودة النضج و التخمّر و قوة المزاج أن يكون حصوله في تلك الأوعية ؛ إذ ربّ مزاج اتفق وجوده في غير تلك المواضع و يكون أحكم و أقوى مما يكون فيها ، كما يشاهد في الحيوانات الّتي يحصل بعضها لا بالتوالد

---

(١) أقول : نظره فيه الى الوجه الذى ارتضاه بحسب الاسباب الالهية، وأين هو من هذا ، ولكنه أيضاً جيد بحسب الاسباب الطبيعية لاغبار عليه ، واما قوله : لانسلم أن مزاج المنى أقوى وأشرف الخ فجوابه ان كون الرطوبة نضيجة مستحكمة شيء ، وكون مزاج المنى أشرف شيء آخر ، فان هذه الرطوبة بمعنى البلة جوهر ، والمزاج عرض ، فالمراد الرطوبة التي بها اتصال الاعضاء الاصلية ولاسيما القلب وان كانت هي الرطوبة المنوية فيها لكن الكلام فى رطوبة تلك الاعضاء ؛ و هى أحد الرطوبات الاربع التى يسمى عند الاطباء رطوبات ثوانى ، ولا خفاء فى كونها أصلية غريزية وان العارضية والغريبة ليستا مثلها و منع هذا مكابرة غير مسموعة .

ثم ان قوله : اذ لوكان أعدل الخ منقوض بأنه لاشك أن مزاج الشاب واليافع أشرف وأعدل من مزاج الكهل والشيخ ، مع أن الكمالات النفسانية فى الاخيرين أوفر ولاسيما النطق الباطنى ، والكمالات لايفيض على المنى ابتداءاً اذليس فيه أوعية الارواح الثلاثة من القلب والدماغ والكبد ، بل القوى والكمالات تفيض الارواح على أنه لولا مزاج المنى والاعضاء الاصلية والرئيسة لم يفض الكمالات رأساً ـ س ر ه .

(٢) هذا فى غاية الضعف لان الرطوبة المنوية وهى الرطوبة الثانية التى بها اتصال الاعضاء لاتنفد الا بالموت حتى فى دق المفتت ، و هل يمكن أن يقال فى الجلد الرطب بالاصالة المنقوع فى الماء انه ليس فيه رطوبة ـ س ر ه .

(٣) أقول من الذى حصره فيه ، والكلام فى كون الرطوبة الاصلية أقوى وأحكم من العارضة ، وليس الكلام فى المزاج فأين هذا من ذاك ـ س ر ه .

بل بالتولّد ، ومع ذلك يكون مزاج كثير مما يتكوّن بهذا الوجه أقوى من الّذي يتكوّن بطريق التوالد ، فعلى هذا يجوز أن يكون مزاج ما يورده القوة الغاذية من البدل أقوى و أحكم من مزاج ما ينقص بالتحليل من المبدل منه ، فلم يقم حجّة على ضرورة الموت .

فهذه هي وجوه ثلاثة ذكروها في ضرورة الموت مع ما يقدح لها ، وقد أشار الشيخ إلى هذه الوجوه الثلاثة في كلّيات القانون بقوله : ثمّ يجب أن يعلم أنّ الحرارة بعدسن الوقوف يأخذ في الانتقاص لانتشاف الهواء المحيط بمادتها الّتي هي الرطوبة ؛ و معاونة الحرارة الغريزية من داخل ؛ و معاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة ؛ و عجز الطبيعة عن مقاومة ذلك دائماً ، فإنّ جميع القوى الجسمانية متناهية كما برهن عليه في العلم الطبيعي ، فلا يكون فعلها في الإيراد دائماً ، ولو كانت هذه القوة غير متناهية ؛ و كانت دائمة الإيراد لبدل ما يتحلّل على السواء لا بمقدار واحد ، لكن لمّا كان التحلّل ليس بمقدار واحد بل يزداد دائماً كلّ يوم لما كان البدل تقاوم المتحلّل ، و لكان التحلّل يفني الرطوبة ، فكيف والأمران متظاهران على تهيأة النقصان و التراجع ، و إذا كان كذلك فواجب ضرورة أن تفنى المادة فتنطفي الحرارة ، و خصوصاً إذ يعين على إطفائها بسبب عوز المادة سبب آخر ؛ و هي الرطوبة الغريبة الّتي تحدث دائماً لعدم الهضم ، فتعين على انطفائها من وجهين : أحدهما بالخبْو و الغمر ، و الآخر لمضادة الكيفيّة ، لأنّ تلك الكيفيّة بلغمية باردة ، و هذا هو الموت الطبيعي انتهى . فقوله : ثمّ يجب أن يعلم إلى قوله ومعاضدة الحركات البدنية و النفسانية الضرورية في المعيشة إشارة إلى الوجه الثاني . و قوله : و عجز الطبيعة إلى قوله فلا يكون فعلها في الإيراد دائماً إشارة إلى الوجه الأول . و قوله : و لو كانت هذه القوة إلى قوله و خصوصاً إذ يعين على إطفائها إلى آخر الكلام إشارة [1] الى ثالث الوجوه الثلاثة .

الوجه الرابع إنه لو بقيت أشخاص الناس بلا نهاية لكان القوم الّذين سبقونا

(١) أى اشارة خفية . أصل الاشارة من جهة ان اختلاط الرطوبة الغريبة بالرطوبة الغذائية يوهن كيفيتها ويجعلها أبعد مناسبة ، وانما قلنا : خفية لان مفاد الوجه الثالث أن الكيموس وان كان أجوده وأحمده لاتخلف بدلاعما يتحلل من الاعضاء الاصلية لبعد المناسبة فى الكيفية لاباعتبار الاختلاط بالرطوبة الغريبة ـ س ر ه .

بالوجود قد أفنوا المادة الّتي منها التكوّن ؛ فلم يبق لنا مادة يمكن أن نوجد ونتكوّن منها ، و لو بقيت لنا مادة لم يبق لنا مكان و رزق . و إن قلنا نبقى نحن و الّذين بعدنا على العدم دائماً ، و يبقى الأولون على الوجود دائماً دون اللاّحقين ، فذلك مناف للحكمة إن ليسوا بدوام الوجود أولى منا ؛ بل العدل يقتضي أن يكون للكلّ حظّ من الوجود ؛ فوجب أن يموت السابق بالوجود ليكون لوجود المتأخر إمكان . و هذا الوجه أيضاً إقناعي ضعيف ، لأنه لا يدلّ على وجوب الموت لكلّ أحد .

الوجه الخامس إنه لو لم يكن الموت واجباً لجاز أن يبقى الظالم المتحكّم في الدنيا دائماً فيدوم شره و إفساده ، ولم يطمع المظلوم في انصافه من ظالمه ، و ذلك لامحالة مؤدّ إلى الفساد . و هذا الوجه أيضاً ضعيف لا يقتضي وجوب الموت لكلّ من في الدنيا ، و وجود الظالم لا يخلو من مصلحة ، و كما جاز دوام نوع الظالم و ظلمه في هذا العالم كما نرى ونعلم ، فليجز دوام شخص أوأشخاص منه ، و مكافاة المظلوم يمكن بطريق آخر غير موت الظالم .

الوجه السادس إنه لو لم يكن الموت والمعاد واجبين كان الأتقياء و الأخيار أشقى الناس ، لأنهم يكونون قد تركوا اللّذات في الدنيا من غير عوض ، و ذلك مما يدعوا إلى الفسق ، و ارتكاب اللّذات ، و الاعراض عما سواها ، و هو لا محالة شر و فساد . و هذا الوجه أيضاً كالوجهين السابقين من الأسباب الغائية للموت ، و ليس شيء منهاسبب فاعليّ و لا سبب غائيّ بالذّات ، و كلا منا في السبب الذاتي الّذي يصلح أن يكون وسطاً في البرهان ، و هو إما سبب فاعليّ قريب كما في العلم الطبيعي ، و إما سبب غائي أو فاعليّ بعيد كما في العلم الالهي ، و الوجوه الثلاثة ليست من الأسباب الفاعلية الطبيعية للموت ، ولا من الأسباب الغائية الذاتية بل العرضية اللاّحقة ، والعرضيّ اللاّحق لايصح كونه مبدءاً للبرهان بل للخطابة و ما يشبهها . و إنما قلنا : تلك الأمور من توابع غاية الموت لاعينها ؛ لأنّ غاية الموت بالحقيقة وجود النشأة الباقية ، ووصول النفوس إلى منازلها الذاتية ، و درجاتها أو دركاتها في السعادة أو الشقاوة ، لا لأجل أنّ مادة الأرض تفي لتكوين الباقين بموت السابقين ؟ ولا لأنّ المظلوم ينتصف من الظالم و ينتقم منه ؟ ولا لأنّ

السلحاء الا تقياء يصل إليهم عوض آلامهم و محنهم في الدنيا ؟ بل هذه من التوابع اللّاحقة لغاية الموت .

فإذا علمت ضعف هذه الوجوه فلنذكر وجهاً قاطع الدلالة لضرورة الموت ، وهو أنّ الموجودات الممكنة بحسب الاحتمال العقلي إما [1] مبدعة أو كائنة ، و بعبارة أُخرى إما تامّة أو ناقصة ، و المبدع لا محالة باق لبقاء سببه الفاعلي والغائي ، و أما الكائن فكلّ كائن فاسد ، لأن ما هو سببه التام أمر يدخل فيه الحركة و الزمان ، و كلّ حركة لابدّ من انقضائها ، وعند انقضاء السبب أو جزئه لابدّ و أن ينعدم المعلول المسبب ؛ فلا محالة جميع ما هو كائن [2] فاسد . و لا شكّ أنّ أبدان الحيوانات من الأُمور الكائنة المتجددة ؛ فلا محالة أنها فاسدة تعرض لها الموت . ثم نقول : الموجودات التامة باقية لأنها لم توجد لأن تكون مادة أو وسيلة لموجود آخر ، ولذلك انحصر نوعها في شخصها . وأمّا الموجودات الناقصة فهي خلقت بالطبع لأن يتكوّن عنها موجود آخر ، فهي أسباب معدة لموجودات أُخرى ، فلو فرض دوامها لم تكن ناقصة بل تامة وقد فرضت ناقصة هذا خلف . واعلم أنّ الموت طبيعي

(١) لم يذكر المخترع مع أنه بصدد استيفاء الاحتمالات العقلية ، اذ المراد بالمبدع هنا معناه الاعم ، فالكائن هو المسبوق بالمادة والمدة جميعاً ، ومقابله هو المبدع من باب رفع المركب ، و كذا التام والناقص ليس المراد بهما معناهما المشهور أى ماليس له حالة منتظرة و مقابله بدليل أنه قال : و اما الموجودات الناقصة الخ اذ من الناقصات النفوس المستكفية و غيرها ، و هي لم تخلق لان يتكون منها موجود آخر بان تكون مادة له اذ المواد خلقت لان يتكون منها النفوس ، وليست النفوس الفلكية مفروضة الدوام بل محققة الدوام ، انما المراد بالتام والناقص كما أشار اليه مايوجد لان يكون مادة ووسيلة لموجود آخر ومقابله ، والا فهو قده ذكر فى كتبه أن الموجود مطلقاً اما تام واما ناقص ، والتام اما فوق التمام أوغيره ، والناقص اما مستكف واما غير مستكف ـ س ر ه .

(٢) لم لايجوز أن تستبقى حياة البدن بعلته التامة كائنة ماكانت بالحركة بعد الحركة الى غير النهاية كما تستبقى برهة من الزمان فى مدى حياته بالحركة بعد الحركة . والظاهر ان هذا الوجه وما سيذكره بقوله : ثم نقول الخ جميعاً وجه واحد لبيان ضرورة الموت ، والمراد به السلوك من طريق الحركة الجوهرية الى اثبات الغاية لكل مرتبة من مراتب الوجود المتحرك . و بعبارة اخرى النبات والحيوان والانسان حدود لهذه الحركة ينبغى للمتحرك ان ينتقل منها الى مافوقها وهو الموت الطبيعى للمتحرك ، وهذا ☆

لا لأجل[1] أنّ الأجسام لايحتمل الدوام؛ لما عرفت أنها ممكنة الدوام على سبيل[2] التبدّل و الإمداد الفوقاني، و لا لأجل أنّ القوة الغاذية لا تورد الغذاء دائماً بحسب الكيفيّة أو الكمّية؛ لما عرفت وهن هذه القواعد و أشباهها؛ بل لأنّ القوى والنفوس دائمة التوجه و الانتقال من مرتبة في الوجود إلى مرتبة اُخرى، و قد بيّن في العلم الإلهي إثبات الغايات للحركات والأفعال الطبيعية، و قد برهن في مباحث العلل على أنّ الغاية الحقيقية الّتي يترتب على الفعل لابدّ و أن يستكمل بها ذات الفاعل بذاته و جوهره؛ فالغاية بالحقيقة هي راجعة إلى الفاعل، والغاية العرضيّة هي الّتي من توابع الغاية الحقيقية من المنافع المترتبة عليها كحصول الولد للقوّة الشهويّة، وحصول المواليد للقوى الفلكيّة، وهذه غايات عرضيّة. و الغاية الحقيقيّة إما لقوى النبات فصيرورتها غذاءاً للحيوان، وإما لقوى الحيوان فلحصول الأغذية و غيرها للإنسان، وإما لقوى الإنسان، فغاية القوة المحرّكة البدنية تحصيل مادة الغذاء و النماء للبدن، و غاية القوة المدركة تحصيل مادة القوة العاقلة أو القوة النفسانيّة من المتخيلات، والموهومات، و أوائل العقليّات، فالنفس

☆ الوجه لابأس به غير ان قوله فيما سيأتي: انغاية النبات ان يكون غذاء للحيوان وغاية الحيوان ان يكون غذاء للانسان ليس على ما ينبغى فان النبات الذى غايته الحيوان هو النبات الذى فى صراط الحيوانية ومادة لها دون النبات الذى له صورة تامة نباتية مستقلة كشجرة اللوز مثلا، وكذا الحيوان الذى غايته الانسانية هوالحيوان فى صراط الانسانية دون الحيوان ذى الصورة الحيوانية المستقلة كالفرس والبقر، ومن المستبعد جدا ان يعد صيرورة النبات مثلا غذاءللحيوان موتا طبيعياله، وانقضاء رشده ونموه وبطلان آثارالحياة فيه بحسب رسل طبعه موتاً اخترامياً له وكذا فى الحيوان فافهم ـ ط مد.

(١) كما أنه مطبوع للناطقة وان لم يكن مطبوعاً للوهم ـ س ر ه.

(٢) اشارة الى تزييف جواب الشيخ سابقاً ان هذه المركبات لا تقبل الامداد لتضادها بان يورد الغاذية البدل، ويصلح كل مايفسد، فلو كانت النفس دائمة التوجه الى هذا العالم و استخدمت القوى لوردت البدل، و لكنها ليست كذلك، لانها دائمة التوجه الى الغاية و الغنى عن البدن و قواها بالفطرة، و بعكسه فى الطريقة الانيقة لوكانت القوى الجسمانية غير متناهيةالتأثيرلرفضتها النفس الناطقة ولم تستعملهاالوصولها الى الغاية، فلما كانت بالفطرة متوجهة الى الله قليلة المبالاة بالبدن لاجرم فسد وانهدم ـ س ر ه.

الإنسانية إذا خرجت من القوة إلى الفعل إما في السعادة العقليّة الملكيّة أو في الشقاوة[١] الشيطانيّة أو السبعيّة أو البهيميّة انتقلت عن هذه النشأة إلى نشأة أُخرى بالطبع، وإذا ارتحلت عن البدن عرض الموت، و هذا هو الأجل الطبيعي المشار إليه في الكتاب الإلهي «كلّ نفس ذائقة الموت» و هو غير الآجال الاخترامية الّتي تحصل بعروض الأسباب الاتفاقية، و القواطع القسرية، و بالجملة الموت طبيعي للبدن و معناه مفارقة النفوس إياه مفارقة فطرية، وترك استعمالها للبدن لخروجها من القوة إلى الفعل بحسب نشأة ثانية و صيرورتها إما سعيدة فرحانة مسرورة بذاتها كالملائكة، و إما شقيّة محترقة بنار الله الموقدة الّتي تطلع على الأفئدة كالشياطين و الأشرار، و إما مغفورة بغفران الله، سليمة الصدر عن الأغراض و الغشاوات. و أما سائر النفوس[٢] الحيوانيّة فهي محترقة بنيران الطبيعة ما دامت السموات و الأرض إلّا ما شاء الله، فينجو من العذاب، و يتخلّص من العقاب، فمثل الدنيا كالمزرعة، وأرحام النسوان كالحرث، «نساؤكم حرث لكم» والنطف في الأرحام كالبذور في المزارع، والولادة كالنبت، و أيام الشباب كالنشو، و أيام الكهولة كالنضج، و أيام الشيخوخة كاليبس و الجفاف، و بعد هذه الحالات لابدّ من الحصاد وهو الموت. و زمان القبر و الصراط كالبيدر، فكما أنّ البيادر يجمع فيها الغلات من كلّ جنس، و تداس، وتنقى، و ترمى القشور و التبن و الورق من الثمر و الحب، و يجعل بعضها علفاً للدواب، وحطباً للنيران، و بعضها لبوباً صالحة، فهكذا يجتمع في الآخرة الأمم كلّهم من الأولين والآخرين من كلّ دين. «قل إنّ الأولين والآخرين لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم. وينكشف الأسرار يوم تبلى السرائر. و يميز الله الخبيث من من الطيّب فيجعل الله الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعاً فيجعله في جهنم. وينجي الله الّذين اتقوا بمفازتهم لايمسّهم السوء ولاهم يحزنون». وهذا كله مستفاد من قوله تعالى في عدّة مواضع من كتابه الكريم، ومن قول نبيّه ﷺ: الدنيا مزرعة الآخرة. فهذا بيان حكمة

(١) اى انها كمال تكوينى فى جانب مظهرية القهر وان كانت تصاحب التلطيف فالنفس تغنى فى جانب اللطف أو القهر عن استعمال البدن الطبيعى - س ر ه.

(٢) أى الانسية المتصفة بصفات الحيوانات الصامتة ليس لها النار المعنوية بل هى محترقة الخ - س ر ه.

الموت بالبرهان و القرآن ، وهو رحمة من الله لأوليائه ، وتحفة للمؤمن . فلأجل ذلك يتمنى أولياء الله الموت كما قال تعالى توبيخاً لمن ظنّ أنه منهم بغير حق : « قل يا أيّها الّذين هادوا إن زعمتم أنّكم أولياء لله من دون الناس فتمنّوا الموت إن كنتم صادقين » و حقّ للنفوس البشرية و غيرها تمنّي الموت طبعاً فإنها كالصناع ، و الأبدان و الأجساد كالدكاكين ، والأعضاء و قواها كالآلات والأدوات ، و إنما يجتهد الصانع في دكّانه لأجل غرض ؛ فإذا تمّ غرضه ، و بلغ اُمنيّته ترك دكانه ، و رمى من يده أدواته ، و استراح من العمل . و هكذا النفوس إذا أحكمت ما يراد منها بكسوتها مع الجسد ، و خرجت كلّ فيما خلق من القوة إلى الفعل اشتغلت بذاتها ، و كان هذا الجسد وبالا عليها ، و مانعاً من الخروج إلى منازلها و معادنها ، فإنّ لها معادن كمعادن الذهب والفضة ، كما ورد في الحديث فإذن الموت حكمة و رحمة من الله تعالى كما قال تعالى : «ثمّ يميتكم ثمّ يحييكم ثمّ إليه ترجعون » و قال شيخ الأنبياء إبراهيم الخليل على نبيّنا و عليه السلام : «والّذي يميتني ثم يحيين » .

فصل (٧)

في تحقيق الكلام في القوة المصورة

و لنقدّم ما قيل فيها ثمّ نعقّب ذلك بذكر ما هو الحق ولانستحي منه .

قال أفضل المتأخرين : والمصوّرة عندي باطلة لامتناع صدور هذه الأفاعيل عن قوة عديمة الشعور .

و قد أشرنا إلى كيفية شعور القوى بذاتها ، وبما يصدر عن ذاتها .

و قال بعض من سبق [١] عليه : إنّ هذه الأفاعيل و ما يجري مجراها مما ينسب إلى القوى النباتية صادرة عن الملائكة .

(١) كأنه الغزالي ، والنزاع لفظي فان مراد الحكماء بالقوى الملائكة المدبرون أمراً ، لاالصافون صفاً من الملائكة المقربين والمهيمين لانهم أرفع شأنا من تدبير المواد ، ولكن هذا اذا اريد بالقوى المبادي المفارقة والمقارنة ـ لا الزمانية ـ . و بعبارة اخرى المتدليات بعرش الله تعالى ، اذ الزمانيات المتعلقات بالمواد مدبرة فيها ومحال التصرفات فاعلم ذلك ـ س ر ه .

و سيظهر لك بعد عرفانك بصنوف ملائكة الله ، و كيفية تأثيرها بإذن ربّهم إنّ طبقاتهم العالية أرفع قدراً من أن يفعلوا مثل هذه الأفاعيل الدنيّة على سبيل المباشرة بلا استخدام للسّدنة و الأعوان ، و قد بيّن أنّ القوى المباشرة للأفاعيل المتغيرة لا محالة جسمانية ، والّتي تدرك المعقولات والخيرات الحكمية والمنافع الكلّية هي المفارقة الذات عن الجسمانيات ، فالكلام عائد في القوى المباشرة كيف تفعل هذه التصويرات والتشكيلات ،

و اكثر المتكلّمين نسبوا هذه الأفاعيل كلّها إلى الله تعالى من غير واسطة ولا مخصص ، كالأشاعرة لتجويزهم ترجيح الفعل من الإرادة بلا مرجح ، و قد علمت ما فيه .

و منهم من قال بالتوليد [1] كالمعتزلة و هو أيضاً خارج عن التوحيد في الأفعال .

و أصل [2] الإشكال هاهنا هو أنه لايجوز أن يكون خلقة الأعضاء و شكلها ، ومقدارها ، و وضعها ، و خشونتها ، وملاستها ، وصلابتها ، ولينتها صادرة عن القوة المصورة ، لأنّ المني متشابه الأجزاء في الحقيقة ، فالقوّة الموجودة فيه تكون سارية في جميع أجزائه ، و القوّة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة إلّا فعلا واحداً متشابهاً ؛ فيجب أن يكون الشكل الّذي يفيده المصوّرة هو الكرة ؛ فالمصورة الحيوانية إن كانت قوة واحدة كان الحيوان كرة واحدة ، و إن كانت متعددة يفعل كلّ منها في بعض من مادة متشابهة الأبعاض كان الحيوان جملة كرات متعددة ، وقد تأكّدت هذه الشبهة لما ذهب إليه المعلّم الأول و شيعته إلى أنّ المني متشابهة الأعضاء لانفصاله عن الأنثيين فقط لا عن جملة البدن ، و كون كلّ جزء محسوس منه مشاركاً لكلّه في الإسم و الحدّ . و ذهب بقراط

---

(١) يعنى انها من الافعال التوليدية لله تعالى ، فان كل فعل يتولد من فعل آخر عندهم . والحق ان الكل بحول الله وقوته لا استقلال لغيره ، لكن المعتزلة لقولهم بعدم احتياج المعلول فى البقاء الى العلة يقولون : لوفرض عدم الواجب (تعالى عن ذلك) لما ضر عدمه بنحوة، فهو تعالى صيرها غنية فى ذواتها وافعالها. والحكيم يقول: انها وسائط جوده بنحو الاعداد لاعلى سبيل التوليد والايجاد . والاشعرى يسقط الوسائط رأساً و يبطل السببية والمسببية مطلقاً ـ س ر ه .

(٢) يعنى ان اشكال كون المصورة عديمة الشعور مع كونها فاعلة للافعال المحكمة المتقنة لاصعوبة له عندنا اذليس الاحكام والاتقان دليل العلم كما يشاهد فى فعل الطبايع على أنا أثبتنا العلم الحضورى للقوى كمامر فاصل الاشكال الخ ـ س ر ه .

وتابعوه إلى أنه ليس متشابه الأجزاء ، لأنّ المني يخرج من كلّ البدن فيخرج من اللّحم شبيه به ، ويخرج من العظم شبيه به ، وعلى هذا من جميع الأجزاء ، وهذه الأعضاء غير متشابهة لاختلاف حقائقها باختلاف الأعضاء المنفصلة هي عنها ، وغير متشابهة للكلّ وهو ظاهر على هذا التقدير فلا يكون الكل متشابه الأجزاء بل متشابه الامتزاج ؛ لأنّ الحس لا يميز بين تلك الأجزاء و إن كان في نفس الأمر متميزاً بعضها عن بعض .

أقول : التعليل في اختلاف أعضاء الحيوان باختلاف أجزاء المني ممالبست فيه فائدة في دفع الاشكال بل يعود المحذور المهروب عنه مع زيادة محال آخر ، وهو كون المني حيواناً [١] تام الأعضاء بالفعل ، و ذلك لأنّ اختلاف أجزاء المني إن كان بسبب اختلاف ما ينفصل عنه أعني الأعضاء ؛ وكان ذلك الاختلاف أيضاً لاختلاف أجزاء المني كان اختلاف أعضاء الحيوان لاختلاف أعضاء الحيوان ، و هو يستلزم إما الدور [٢] أو

(١) لايلزم ذلك بل هو مادة للحيوان تحتاج الى الصورة الا أن يقال :المحال كونه تام الاعضاء وهو يلزم حيث أن فيه من كل عضو شيئاً لاالحيوانية بالقوة اللازمة على كلا القولين . ثم ان اسم الاشارة عائد الى عود المحذور . ان قلت : المحذور المهروب منه كون الحيوان كرة ، واللازم هنا الدور والتسلسل. وأيضاً عود المحذور مبنى على تشابه الاجزاء ، وكون المنى حيواناً تام الاعضاء مبنى على تخالفها ، ففى المحذورين تهافت .

قلت : الجواب أما عن الاول فبأن تخالف الاجزاء لما كان مستلزماً للدور والتسلسل كان محالا فتحقق التشابه فعاد المحذور بالاخرة . وأما عن الثانى فبأن المنظور أن المحال الاخر لازم لهذا القول بلا واسطة شيء آخر، والتشابه يناقضه ، ولكنه لازم بسبب الدور أوالتسلسل من حيث لايشعر القائل فلا تهافت ـ س ر • .

(٢) هذا وان كان كشبهة البيضة والدجاجة فى الظاهر ، ويرد عليه أيضاً انه لم قلت لابد من الاختلاف فى الفاعل ؟ ولم لا يكتفى بالاختلاف فى القابل كما هو طريقته قده فى كثير من المواضع وطريقة القوم؟ حيث قالوا: اختلاف صور الافراد بالمواد ، واختلاف المواد بالصور السابقه ، بمعنى أنها مابه الاستعداد وهكذا، والتسلسل تعاقبى مجوز عندهم ، الا انه فى الحقيقة قوى متين لاغبار عليه ، لان الاختلاف فى صور الاعضاء لما كان نوعياً لايجوز استناده الى القابل وجهاته ، وان كان الاختلاف الشخصى فى أفراد ماهية واحدة مستنداً الى استعدادات المادة فلايكفى ذلك فى الاختلاف النوعى ، بل لابد من الاختلاف فى الفاعل أو الجهات للفاعل كما ذكروا فى استناد الكائنات الى العقل الفعال ، على ماذكره المصنف قده ☆

التسلسل . [١] و كلاهما محالان [٢] .

و اعلم أنّ استناد اختلاف الصور و الأشكال مطلقاً إلى المادة أو الجزء المادي من سخيف الأقوال ، إذ [٣] المادة في كلّ شيء أمر مبهم لاقوام له إلّا بالصورة القائمة بها ، فاستناد صور الأعضاء و اختلافها في الحيوان إلى النطفة في المحاليّة كاستناد صور العالم و اختلافها إلى الهيولى الأولى المشتركة ، وليست فيها إلّا جهة قبول الأشياء و إمكانها لاجهة فعليتها وتخصيصها و وجوبها .

و ربما استدل على كون المني غير متشابه الأجزاء بما استدل به بقراط و تابعوه كما حكى الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الحادى عشر من الشفا بقوله : الّذي دعاهم إلى هذا الظن ثلاثة أمور :

☆ في المبدء والمعاد على طريقة الاشراقيين اختلاف الانواع بسبب الجهات الفاعلية ، وهي أرباب الانواع التي هي جهات فاعلية رب الارباب، فان موجودات العالم الادنى عندهم ظلال الموجودات في العالم الاعلى ، واختلاف ماهيات تلك الارباب ذاتي بلاجعل تركيبي ، بل ولا جعل بسيط الا بالعرض ، كما أن عند العرفاء اختلاف الماهيات باعتبار اختلاف الارباب التي هي الاسماء الحسنى له تعالى ، وهي لامجعولة بلامجعولية المسمى . و حينئذ فلما كانت تلك الصور عللا فاعلية يلزم جمعها في الوجود فلا جرم يدور أو يتسلسل تسلسلا اجتماعياً لاتعاقبياً ،وفي قوله : واعلم الخ اشارة الى ذلك ـ س ر ه .

(١) لما كان الكلام في العلة بالذات للاختلاف كان التسلسل اللازم تسلسلا اجتماعياً لاتعاقبياً فافهم ـ ل ر ه .

(٢) والوجه في الاستحالة ان المفروض كون هذه الامور المتوقف بعضها على بعض عللا فاعلية مترتبة لاعللا قابلية فاذا ذهبت الى غير النهاية ادى ذلك الى الدور اوا لتسلسل المحالين ـ ط مد .

(٣) لما كان أعضاء الحيوان اموراً مخالفة بالنوع فلا يكفي اختلاف الجهات القابلة ؛ بل لابد فيها من اختلاف في الفاعل أوجهاته ، كما أن الانواع المخالفة الواقعة في العالم الكبير لا يكفي في اختلافها اختلاف استعدادات المادة ، بل يكون مستندة الى قوابل مختلفة هي أرباب الانواع ، والمثل الافلاطونية ، كما استقر عليه حكماء الفرس وذهب اليه المصنف قده أوالى جهات مختلفة في العقل الفعال على ما ذهب المشاؤون فتأمل فلا تغفل ـ ل ر ه .

أحدها عموم (١) اللّذة بجميع البدن ، ولو لا خروج المني من الجميع لاختصت اللّذة بالعضو الخارج منه المني .

وثانيها المشاكلة الكلّية ، فإنه لولا أنّ كلّ عضو يرسل قسطاً لكانت المشابهة بحسب عضو واحد .

و ثالثها مشاكلة عضو الولد لعضو ناقص من و الديه أو عضو ذي شامة أو زيادة قالوا : و إذا ثبت أنّ المني جسم مركب من أجسام مختلفة الطبائع فالّذي هو نازل من اللّحم يتكوّن لحماً ، و النازل من العظم يتكوّن عظماً ، فلا يجب أن يكون الحيوان كالكرة .

والجواب من وجوه ثلاثة :

أحدها مامرّت الإشارة إليه من لزوم الدور أوالتسلسل .

و الثاني أيضاً ما قدأشرنا إليه من أنّ المادة ما به الشيء بالقوة ؛ وهي في كل شيء أمر مجمل في ذاته مبهم في جوهره لاتحصّل لها بالفعل إلا بمخصصات خارجية ، و الكلام ليس إلّا في سبب تخصيص المادة الحيوانية باختلاف صور الأعضاء ، و كون المني (٢) مختلف الأجزاء لا يدفع هذا الإشكال ؛ لأنا لو فرضنا المني مركباً من أجزاء مختلفة فننقل الكلام إلى سبب إختلاف تلك الأجزاء . وأيضاً أنّ كلّ مركب من أجزاء مختلفة غير متشابهة فلابد أن يوجد فيه أجزاء بسيطة متشابهة ، ولا بدّ أن يكون في كلّ منها قوة بسيطة في مادة بسيطة وهي لاتفعل إلّاأمراً واحداً متشابهاً ، فيجب أن يكون فعلها كرة حتى يكون المتولّد من مني كرات مضمومة بعضها إلى بعض .

و الوجه الثالث إنه قدح أرسطاطاليس في صحة هذه الأدلّة ، و صحة هذا المذهب و هو كون المني نازلا من جميع الأعضاء ، و بيّن ذلك بوجوه عشرة مذكورة في الشفا منقولة في شرح كلّيات القانون .

---

(١) اى اللذة اللمسية، وسببهذهاللذةأن فى المنىأرواحاً كثيرة ، وحرارةوافرة ، فيدغدغ محاله ، وتحصل فيها احتكاك بحرارته الحارة فاذا خرج حصل دعة وخفة وراحة ورفع ألم الاحتكاك ـ س ر ه .

(٢) الى قوله تلك الاجزاء ليس فى بعض النسخ وهو الاصح ـ س ر ه .

الأول إنّ المشاكلة (١) قد تقع في الظفر وليس يخرج منها شيء ،

الثاني إنّ المولود قد يشبه جدّاً بعيداً وليس يبقى له زرع ، و حكى أنّ واحدة ولدت من حبشيّ بنتاً بيضاء ثمّ إنّ تلك ولّدت سوداء .

الثالث إنّ الزرع ليس يرسله الأعضاء المركبة (٢) من حيث هي آليّة ، و يقع فيها مشاكلة .

الرابع لوكان المني بالصفة الموصوفة لكان حيواناً (٣) لأنه فيه من كلّ عضوجزء ، و تلك الأجزاء إن كانت موضوعة وضعها الواجب فالمني إنسان صغير ، و إن لم تكن مترتبة فما الّذي رتبها .

الخامس إنّ المرأة إذا أنزلت عند إنزال الرجل فيكون في الرحم منيّان (٤) هما إنسانان .

السادس ما المانع من أن تولّد المرئة إذا أُنزلت وحدها إذا كان في منيّها هذه الأعضاء مفصّلة .

السابع إنّ الانسان قد يولّد الذكران ثمّ يتغير فيصير يولّد الأُناث ، و ذلك

(١) وأيضاً قدتقع في الشعر، والجواب انه اذا خرج من منبت الظفر شيء وفيه مرض الوضع مثلا سرى الى الظفر ، واذا خرج من منابت الشعر شيء وكانت حارة أسود الشعر لكثرة دخانها الصابغ لمادة الشعر ، فالمشاكلة تتفق في المنابت بالذات ، وفي الظفر والشعر بالعرض ـ س ر ه .

(٢) أي ليس يرسله الهيأة التركيبية ويتحقق المشاكلة فيها سيما اذا لم يتحقق في الاحاد ، مثل أن الوالد أشم الانف ، والولد أفطس الانف ، الا أن لراس أنف كليهما محاذاة بالفم ، ومثل أن الحاجب والعين منهما لاتتشاكلان ، لكن وقعت المشاكلة في تقارب هاتين . والجواب انه لما خرج الرطوبة من جميع الاعضاء وكانت متجاورة لاجرم تحققت المشاكلة في هيأة التركيب ؛ وان لم يتحقق في الاحاد كان لمانع ـ س ر ه .

(٣) فيه منع كمامر ، الا أن يراد أن فيه الاعضاء المتخالفة كالجنين الميت ـ س ر ه .

(٤) ممنوع و لعل أحدهما شرط التكون من الاخر ومنه يخرج الجواب عن السادس ـ س ر ه .

بسبب استحالة[١] المزاج و تغيره ، و ليس لأنّ العضو تارة خرج منه وفيه عضو الذكور ، و تارة خرج وفيه عضو الأناث ، و إذا جاز أن يكون ذلك في الذكورة و الأنوثة جاز أن يكون في سائر الأجزاء بسبب المزاج لابسبب نقل الجزء .

الثامن إنّ كثيراً من الحيوانات يتولّد من غير[٢] جنسه فلا يمكن أن يكون ذلك كما قالوه .

التاسع قد يسفد الحيوان سفاداً واحداً فيتولّد منه حيوانات أكثر من واحد ، وربما كانو ذكوراً و أناثاً .

العاشر الغصن من الشجر الّذي لم يثمر بعد ويغرس فيثمر ، وكان يجب أن لايثمر ؛ لأنّ الشجرة الّتي اتخذ منها لم يثمر ، والأجزاء المأخوذة منها يجب أن تكون غير مثمرة . الّلهمّ إلّا أن يقال : أجزاء الثمرة مخلوطة بأجزاء الغصن على ما يقوله أصحاب الخليط ، فان كان هكذا فلا يبعد أن يكون في الحيوان كذلك وعلى هذا لايحتاج أن يجيء البذر و المني من كل جزء بل جزء شيء واحد من البدن يكفي في ذلك ، إذ فيه جميع الاجزاء . فثبت بهذه الوجوه أنّ المشابهة ليس سببها الفاعلي اختلاف صور المادة ، بل القوة المصوّرة بحسب استعداد المادة الحاصلة من إعداد القوّة المغيّرة .

فهذه وجوه نقلها الشيخ عن المعلّم الأول دالّة على أنّ المني جوهر متشابه الأجزاء و للبحث في أكثرها مجال كما فعله العلامة الشيرازى في شرح الكلّيات ، ولعلّ غرض المعلّم الأول من تلك الوجوه ليس إيراد الكلام على نمط البراهين على هذا المطلب ، بل غرضه مقابلة الوجوه المذكورة في عدم تشابه أجزاء المني بوجوه أخرى مشاركة معها في المأخذ و الطرق ، على أنّ المني متشابه الأجزاء .

أقول : والحق عندنا ما ذهب إليه بالبرهان . والبرهان أفاد أزيد من ذلك وهوأنّ

(١) وظنى ان سبب ذكورة الولدأوانوثته قاهرية أحد المنيين و مقهورية الاخر ، فان قهرمنيالرجل منى المرءة و غلب عليه و كيفه بكيفيته اتصف منى المرءة بصفة منى المرء ـ س ر ه .

(٢) كالبغل ، وفى بعض النسخ يتولد عن جنسه أى لاعن نوعه ـ س ر ه .

المني[1] ليس في ذاته جوهراً[2] تام الجوهرية في تحصّله النوعي ، وفي صورته الطبيعية ، كسائر الجواهر المعدنية و غيرها ، ولذلك لا يبقى على ما هو عليه ساعة كسائر الرطوبات الفضلية ، فحكمه حكم المادة الاولى في قصور تجوهرها عن التمام إلّا بما ينضاف إليها من الصور ؛ فيصير بها شيئاً نوعياً يتّحدبها وينقلب إليها .

و أما ما ذكره الخطيب الرّازي في المباحث قائلا : إنّ المني مختلف الأجزاء بحجّة زعم أنها أقوى من الأدلّة المذكورة ، و هي أنّ المني لاشك أنه الفضل الهضم الأخير ، و ذلك إنما يكون عند نضج الدم و صيرورته مستعدّاً استعداداً تامّاً لأن يصير جواهر الأعضاء ، ولذلك كان الضعف الّذي يحصل عقيب استفراغ المني أزيد من الضعف الّذي يحصل من استفراغ عشر مرّات من الدم مثله ، فإنه يورث الضعف في جوهر الأعضاء الأصلية ، و إذا كان كذلك كان المني مركباً من أجزاء كلّ واحد منها قريب[3] الاستعداد من أن يصير عضواً مخصوصاً ، و ذلك يقتضي أن لايكون المني متشابه المزاج بل متشابه الامتزاج انتهى .

أقول : و هذه الحجة أيضاً ضعيفة من وجوه :

---

(١) أى الزائد على ماذهب اليه المعلم، وأما البرهان فقد مر أن المادة فى كل شىء مأخوذة على وجه الابهام والقوة لاعلى وجه التحصل والفعلية اذ كل فعلية فهى آبية عن فعلية اخرى فافهم ذلك ـ م ر ه .

(٢) أى ليس له تامية فى الصورة النوعية المنوية فضلا عن تاميته فى الاجزاء العصبية والرباطية والعظمية وغيرها ، كما قال تعالى : «وخلق الانسان ضعيفاً» ثم ان هذا مبنى على ماهو ظاهر قولهم: ان اختلاف الاعضاء نوعاً باختلاف اجزاء المنى نوعا بلاحاجة الى القوة المصورة ، والى القوة المولدة سيما المفصلة منها ، كما يدل عليه قول المصنف قدهآنفا: بل القوة المصورة بحسب استعداد المادة الخ وقولهم : فى الوجه الرابع من الاستدلال وان لم يكن مترتبة فما الذى رتبها ، وأما ان حمل كلامهم على أن اختلاف الاجزاء من قبيل اختلاف الموادمع الحاجة الى القوى الفاعلة فلا يرد ـ س ر ه .

(٣) قرب الاستعداد بالاختلاف النوعى لايستلزم الاختلاف النوعى، فان قوة الشىء ليست بذلك الشىء، كما أنه لايوجد الشىء بالاولوية و مالم ينسد جميع أنحاء عدم الشىء وان انسد كثير منها فهو معدوم بعد ـ س ر ه .

أحدها إنك قد علمت أنّ ما يتغذى بالفعل ليس هي من المطعومات الداخلة في بدن الحيوان وغيره ؟ ولا الّتي وقعت لها الاستحالات و الانهضامات من الأغذية بالقوة ؟ بل لايتغذى الحيوان بالحقيقة إلّا من عند نفسه ، و لايتقوّى إلّا بقوة باطنة . و هذه المسماة [١] عند القوم بالأغذية و الأدوية هي أسباب معدّة لأن ينفعل مادة البدن من مبدء نفسه بما يناسبه على قياس ما ذكرناه في المعقول بالفعل ، والمعقول بالقوّة ، و إنّ الّذي سمّى معقولا بالقوة لا يصير معقولا بالفعل أبداً ، بل يعدّ لأن تحصل للنفس حالة هي معقولة وعاقلة بالفعل فكذا في الغذاء والنموّ ، وليس كون اللّحم لحماً ، والعظم عظماً والرباط رباطاً إلّا من جهة ما تقتضيه هيئات النفوس و أوصافها ، و أجزائها المعنوية ، و مقوماتها النفسانية ، فيظهر آثارها في الأجساد و الأبدان ؛ فينزل إلى عالم الأشباح الصورية من عالم الأرواح المعنوية بإعداد هذه الحركات و الانفعالات ، و تحريكات مواد الأغذية وغيرها .

و ثانيها إنك هب أنّ المني هو الحاصل من فضلة الهضم الرابع فمن أين يلزم [٢] أن يكون فضلة الشيء لابدّ أن يكون مثله أو قريباً منه في الاستعداد ، فهل سرجين الحيوان مثله أو عرق الإنسان مثل الإنسان .

و ثالثها هب أنّ المني عند كونه متصلا بمواضع الأعضاء كان مثلها أو قريب الاستعداد ؛ فبعد الانفصال عنها والخروج منها إلى مواضع اُخرى لانسلّم إنه قد بقي ماكان عليه ؛ فمن الحافظ [٣] عليه تلك الأجزاء على ترتيبها و وضعها و كيفيّتها ، فإن كان

(١) أقول : لوسلم الامام ذلك فالاعداد يكفيه لانكم تسلمون انه لابد من مجاورة هذه الاغذية للاعضاء المختلفة، و ان غاذية كل عضو مخالفة بالنوع لغاذية عضو آخر ، فتختلف لامحالة فضل الاغذية بعد الهضم الرابع ، وهل ينشيء النفس الصور المحسوسة بالذات المتخالفة اذا لم يكن اعداد من الصور المحسوسة بالعرض المتخالفة ؟ ـ س ره.

(٢) بل يلزم أن يناسبه ويدانيه وان لم يكن يكافئه و يساويه ، أليس نخالة طحين كل حبة تناسبه ، ودردى كل عصارة تقاربه ؟ وكفى ذلك في الاختلاف ـ س ره .

(٣) هذا حق في الترتيب والوضع ان ادعى التشابه فيهما بذلك . وأما اذا ادعى مجرد الاختلاف في الاجزاء فلا ؟ لان المختلفات اذا انفصلت عن مواضعها واجتمعت لا يرتفع اختلافها ـ س ره .

الحافظ نفس الأبوين فالنفس الواحدة كيف يدبّر ؛ و يحفظ أزيد من بدن واحد تدبيراً وحفظاً طبيعيّاً ، ولايسري فعل النفس في غير بدن واحد ، ولوسرى فعل النفس في نطفة لم يكن النطفة نطفة بل كان حيواناً ذانفس . و أما حصول الضعف عند إنزال المني في جواهر الأعضاء فذلك لا يدل على كونه مختلف الأجزاء أصلا ، بل منشأ (١) الضعف أمر نفساني من انفعال يطرء على النفس بحصول اللّذة البدنية ؛ فيسري ذلك الوهن والانكسار في سائر أجزاء البدن ، كما عند الخوف و الخشية ، و كثير من الأمور النفسانية المورثة إضطراباً في البدن ، و وهناً في قواه ، وأعضائه الأصلية . وبالجملة المني جوهر قابل الأعضاء؛ و قابل الشيء لابدّ و أن يكون خالياً عن ذلك الشيء و ضده جميعاً حتى لايلزم تحصيل الحاصل أو اجتماع المتضادين و كلاهما محالان .

و أيضا المني رطوبة سيّالة ؛ و الرطوبة السيّالة لا يمكن فيها اختلاف الهيئات والصفات و الأوضاع على الوجه الّذي يمتاز بعضها عن بعض حتى يصلح أن يكون وسيلة لاختلاف الصور والآثار ، و قدمرّ أنّ اختلاف الاستعداد واللّااستعداد من باب القوى و الإمكانات والنسب الّتي لاوجود لها إلّا على سبيل التبعية دون الاستقلال .

و مما لابدّ لك من معرفته قبل الخوض في تحقيق هذا المقام ، و إثبات المصوّرة لأجساد النباتات والحيوان أنّ المنسوب إلى المادة و استعدادها لم يجز أن يكون إلّا أموراً جزئية شخصية من خصوصيات الأزمنة ؛ و الأمكنة ؛ و الأوضاع : و أما الأمور الدائمة الوقوع و خصائص الأنواع فلا بدّ أن ينسب إلى أسباب فاعلية على الوجه الكلّي . فاذا تقررت هذه الأمور فثبت إنّ اختلاف أشكال الأعضاء وخلقها و مقاديرها و أوضاعها وكذلك كون كلّ عضو من الأعضاء على صورة خاصة ينتفع بها الإنسان والحيوان من التشكيلات و التصويرات ، سيّما مافي أعضاء الرأس من العين وطبقاتها ، والأنف ، والفم، و الأسنان ، واللّسان ، والشفتين ، و غيرها ، و ما في كلّ منها من المنافع التي بعضها

(١) أقول لاينحصر المنشأ في الامور النفسانية بل الامور الطبيعية أيضاً شيء لا يجوز الشك في تأثيرها ، وهو قده بهذا وأمثاله مما قدسبق قدطوى بساط الطبيعيات والطبيات ، وقوله : الرطوبة السيالة لايمكن الخ هذافي غيرالوضع محال(ممنوع - خ ل)والسندوجود مركب القوى كاللبن والعسل - س ر ه .

للضرورة ، و بعضها للراحة و الفضيلة و الزينة ، كأشفار العينين ، و سواد الحاجبين ، وتقعير أخمص القدمين ، لايمكن أن تكون منسوبة إلى المادة المنويّة لما علمت من الوجوه المذكورة ؟ ولا إلى قوة سفلية كالطبائع الجسمانية ؟ لأنّ فعل الطبيعة لايكون إلّا على نمط واحد ، و نحوغرض واحد أوغرضين ، ولايمكن فيها فنون الأغراض وصنوف الدواعي والقصود ، بل لابدّ و أن ينسب إلى أمور نفسانية منبعثة من أغراض علوية مؤدية إلى عالم عقلي ، و سرّ سبحاني . بل نقول من رأس قولا كلياً : إنّ السبب الفاعلي لبدن الحيوان إمّا أن يكون أمراً عديم العلم و الإدراك كالطبائع[1] و ما في حكمها . وإما أن يكون أمراً ذا علم و إدراك .

و الأول محال لشهادة كلّ فطرة سليمة على أنّ فاعل هذا الترتيب العجيب والنظم المحكم يستحيل أن تكون قوّة عديمة الشعور .

و الثاني لايخلو إما أن يكون هو الباري بلا واسطة أم لا .

والأولمحال بالبراهين القطعية ، و الأدلّة النقلية ، لأنّ ذاته تعالى أجلّ أن يفعل فعلا جزئياً متغيراًمستحيلا كائناً فاسداً ؟ و من نسب إليه تعالى هذه الانفعالات و التجددات فهو من الّذين لم يعرفوا حقّ الربوبيّة و معنى الإلهية ، « و ما قدروا الله حقّ قدره » أو لم يعرفوا معنى الفاعلية و التأثير ، و أنّ وجود كلّ معلول من فاعله القريب كوجود الضوء من المضيء ، و الكلام من المتكلّم ، لا كوجود البناء من البنّاء . و لا شك لمن له قدم راسخ في العلم الإلهي ؛ و الحكمة الّتي هي فوق العلوم الطبيعيّة أنّ الموجودات كلّها من فعل الله بلا زمان و لامكان ، و لكن بتسخير القوى و النفوس و الطبائع ، و هو المحيي ، و المميت ، و الرّازق ، والهادي ، و المضلّ . ولكنّ المباشر للإحياء ملك اسمه إسرافيل . و للإماتة ملك اسمه عزرائيل ، يقبض الأرواح من الأبدان ، و الأبدان من الأغذية ، و الأغذية من التراب . و للأرزاق ملك اسمه ميكائيل ، يعلم مقادير الأغذية

---

(١) و من الاجزاء المادية المنوية ، فما ذكر في بيان المحالية من قوله : لشهادة كل فطرة الخ على سبيل الاختصار والا فقد مضى ماهو الاصل و العمدة في الاشكال ـ س ر ه .

و مكائيلها . و للهداية ملك اسمه جبرئيل . و للإضلال [١] دون الملائكة جوهر شيطاني اسمه عزازيل . و لكلّ من هذه الملائكة أعوان و جنود من القوى المسخرة لأوامر الله . و كذا في سائر أفعال الله سبحانه ، و لو كان هو المباشر لكلّ فعل دنيّ لكان ايجاده للوسائط النازلة بأمره إلى خلقه عبثاً وهباءاً ؟ تعالى الله أن يخلق في ملكه عبثاً أومعطّلا ، « و ذلك ظن الّذين كفروا » .

و الثاني لا يخلو إمّا جوهر عقلي من العقول الصريحة و الملائكة الرفيعة أو جوهر نفساني .

و الأول أيضاً محال بمثل ما مرّ من حيث أنّ فعلها لايتغير ولا يتكثر تكثيراً بالأعداد و الأزمنة ؛ فانّ تلك الجواهر ليست مباينة الذوات عن ذات الحقّ الأول و إنّما هي أشعة شمسه و أضواء نوره ، يفني ذواتهم في ذواته، تندرج أنوارهم في نوره .

والثاني و هو كون فاعل البدن هو النفس لايخلوا إمّا أن يكون فعلها للبدن فعلا اختيارياًمسبوقاً بقصد و إرادة و علم زائد على ذاتها أولا يكون .

و الأول باطل ، فا نّا الآن مع كمال علومنا لا نعلم كيفية الأعضاء في أشكالها و مقاديرها و أوضاعها و طبائعها إلّا بعد ممارسة التشريح ، فكيف يمكن أن يقال إنا كنّا عالمين في ابتداء تكوّننا لهذه الأمور ؟ ، و قادرين عليها بالقصد و الاختيار ؟ فيبقى الشق الأخير و هو أنّ فاعل البدن و الأعضاء هو النفس ، و هوأيضاً لايخلو منأحد الأمرين و هو أنّ فعلها للبدن علىسبيل الاستقلال أو على ضرب من الطاعة و الخدمة لأمر منالله و ملكوته . و الأول محال لأنّ النفس غير مستقلة في الوجود فكيف في الايجاد ؟ كيف و النفس الانسانية عندتشكّل الأعضاء وحدوث صورها فيغاية العجز والنقصان ؟ لايملك

(١) ان قيل : فلم كان أركان العرش أربعة كما ورد فى الاخبار . قلت : أما أولا فلان عزازيل ضله فى هذا العالم خاصة بخلاف افعال الملائكة الاربعة ، فانها موجودة فى العوالم الباطنة فى كل بحسبه الى الحضرة الاحدية ونور الانوار . و أما ثانياًفلان الشر مجعول بالعرض لا بالذات . و أما مظاهره و رقائقه الظاهرة فى بعض الاحيان للانبياء و الاولياء فهى أقوى و أظهر من نفسه ؛ اذ فى جانب النور و العقل و الرحمة و نظائرها الظاهر أقوى من المظهر ، و فى جانب الظلمة و الجهل و الغضب و أمثالها المظهر أقوى من الظاهر فتلطف ـ س ر ه .

الإنسان حينئذ لنفسه نفعاً ولا ضرّاً ولاموتاً ولا حياة ولانشوراً، و فاعل هذهالتشكيلات و التصويرات و الترتيبات لابدّ أن يكون صانعاً حكيماً، و مدبراً عليماً. فلم يبق من الشقوق و الاحتمالات إلّا أنّ خالق هذه الأبدان و مشكّلها و مصوّرها و غاذيها ومنميها ومولّدها هو أمر من أمر الله باستخدام النفس و قواها المطيعة لإرادة الله وحكمته. وهذه النفس تتقلب في أطوار الكون كيف يشاء الله بأمره؛ ففي بعض الأطوار شأنها تصوير المواد و الأجسام بصورها المناسبة لاستعدادها كما في الأرحام، و في بعض النشأة شأنها تصوير القوى الحسّاسة بصورها المناسبة لجوهر الحس من المحسوسات الحاكية لعالم النور في عالم الظلام، و في طور آخر شأنها تصوير المدارك الباطنة بصور الخيالات و الأوهام، و في نشأة أخرى شأنها تصوير الذوات بصور الحقائق والمعاني الإلهية، والعلوم الربانية.

و على ما ذكرناه [١] يحمل كلام بعض المحققين من اتباع الحكماء في كيفيّة تكوّن الجنين: و هو أنّ المادة تستعد لأمر واحد هو النفس، و لكنّ النفس [٢] لها الآت ولوازم وقوى متخالفة يتحد نحواً من الاتحاد؛ فوجب أن يكون في المادة استعدادات بالقوة [٣] مختلفة يتحد على ضرب من وجوه الوحدة؛ و هي كيفية [٤] المزاج كاتحاد أشياء فيها تركيب. ثمّ كلّ قوة يجب أن يكون تركّبت فيها هيئات هي لوازم لتلك القوى بها تصير فعّالة؛ فبسبب هذه الهيئات و الآلات ينقسم عضو واحد إلى أعضاء كثيرة، و بسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف أوضاع هذه الأعضاء، و هذا كما أنّ

(١) من أن الصورة مرتبة من مراتب النفس ـ س ر ه.

(٢) أى لكن لها وحدة جمعية و المراد بالالات الارواح البخارية و الاعضاء، و باللوازم الهيئات النورية التى فى النفس بنحو أعلى فى مقام الكثرة فى الوحدة، و بالقوى شؤونها التى لها فى مقام الوحدة فى الكثرة و هى ظلال تلك الهيئات النورية ـ س ر ه.

(٣) أى كما أن المستعدلها بالفعل مختلف كذلك تلك الاستعدادات مختلفة بالقوة فاختلاف كل منهما من سنخه. و لا يجوز أن يقال كما سيشير اليه المصنف قده ان الاستعداد البعيد بالفعل، فغيره بالقوة لان الكلام مطلق ـ س ر ه.

(٤) اى ما به الاستعداد كيفية المزاج الا أن يبنى على مذهب من يرى أن المسمى بالامكان الاستعدادى هو بعينه الكيفية المزاجية كما مرفى السفر الاول ـ س ر ه.

بالهيئات الّتي وجدت في الأول و العقول الفعّالة أعني المعقولات وجد ما بعدها ، و كما أنه ينتقش في العقول تلك الصور على اللّزوم فكذلك ينتقش في القوة الغاذية مثلا صورة تشكّل الإنسان بشركة المادة بوجود هذه القوة في المادة انتهى كلامه .

و المقصود منه إزالة الاستبعاد من صدور هذه الأفاعيل عن النفس بتوسط قواها و هيئاتها ، و سبب ذلك أنّ جميع الموجودات الّتي بعد الوجود الأول الواجب يشتمل لوحدته على لوازم و هيئات و معاني كثيرة بحسب مقامه و مرتبته في الوجود ؛ يحاكي السبب الأول في كونه واحداً ، و مع وحدته عن جميع الصفات الإلهية ، و الأسماء الربانية ، و قد علمت من قبل أنّ الباري كلّ (١) الأشياء بلا تكثر ، و هكذا كلّ ماهو أقرب إليه أشدّ وحدة و أكثر جمعاً للمعاني حتى أنّ كلّ موجود عالم في نفسه يحاكي عالم الربوبيّة ؛ فالنفس الإنسانية يجتمع في ذاتها جميع ما يتفرق في البدن و صور الأعضاء من القوى و الآلات ؛ فاختلاف أشكال الأعضاء ظلال لاختلاف القوى المدركة و المحرّكة المنبثّة (٢) آلاتها في سائر الأعضاء حسب انبثاث الروح المنبعث من القلب

(١) فان المراد أنه مصداق واحد أحد يترتب عليه من الخيرات و الكمالات ما يترتب على كل المصاديق المتفرقة ، والوجودات المتشتة ، وآيته الانسان الكامل الذى فيه شىء كالملك ، وشىء كالفلك ، و شىء كالحيوان ، و شىء كالنبات ، وشىء كالطبائع والجمادات و غيرها ، مع أنه واحد ، و هذا هو الكثرة فى الوحدة ، و لا تتوهمن أن كون البسيط كل الاشياء هو كون الوحدة فى الكثرة ؛ لان هذا مقام الفعل ، و ذلك مقام الذات ، و هذا هو العلم الفعلى ، وذلك هو العلم العنائى الذاتى ، و هذا شىء وصل اليه الكثيرون ، و ذلك شىء وصل اليه الاقلون ، بل لم يصل اليه باعتقاد المصنف قده الا أرسطا طاليس . و قال قده فى موضع آخر : لم أجد على وجه الارض من له علم بذلك ؛ و ان لم يكن كذلك لان كلا المقامين مما وصل اليهما العرفاء الشامخون حتى صار من اصطلاحاتهم شهود المفصل فى المجمل ، و شهود المجمل فى المفصل - س ر ه .

(٢) فى هذه العبارة مسامحة لان المراد بالالات اما الاعضاء المفردة كالشريان و العصب و الوريد و نحوها ؛ فليس انبثاثها حسب انبثاث الروح بل بالعكس ؛ اذ يقال انبثاث المقبول على حسب انبثاث القابل لا بالعكس ، الا أن يجعل حسب بمعنى سبب أو طبق مع ان القوى المدركة سوى اللمس غير منبثة آلاتها ؛ لان آلاتها فى الرأس خاصة . و أما القوى و هو خلاف الظاهر اذ أكثر استعمال الالة فى الروح البخارى ؛

في الأوردة و الشرايين ، و تلك القوى أيضاً مع اختلافها و تشعبها يجتمع في وجودالنفس و تتحد بها النفس كاتحاد العقل بالمعقولات بالفعل . و بالجملة القوى السافلة تتفرّع و تتوزّع عند انفصالها و فيضانها عن القوى العالية ؛ ثمّ تفعل أفاعيلها المختلفة على حسب أغراض تلك القوى العالية خدمة و طاعة إيّاها ؛ و إن لم يكن لها شعور بتلك الأغراض و الغايات ، كما أنّ القوة الجاذبة و الهاضمة و الدافعة تفعل فعلها لأغراض النفس في تدبيرها للبدن ؛ و ليس للجاذبة و الهاضمة شعور بذلك الغرض بالاستقلال ؛ ولكن على حسب التبعية و الاتصال بالنفس ؛ و كذلك في القوى الإدراكية فإنّ قوة السمع و قوّة البصر يفعلان فعلهما لغرض النفس ، و إدراكهما عين إدراك النفس ، و للنفس [1] في ذاتها سمع ، و بصر ، و شم ، و ذوق ، و لمس ، ولذلك [2] يصدر عنها هذه الإدراكات في النوم عند تعطّل هذه الحواس الظاهرة ؛ فكلٌّ من هذه المشاعر إذا فعل فعله فإنّما يفعل خدمة و طاعة للنفس على حسب الجبلّة ، فهكذا حكم القوة المصوّرة في تصوير

٭ و الاعضاء . و أما أن ذا الالة ما هو فامره سهل ، و هو الاصل المحفوظ فى القوى ، و السنخ الباقى فيها . و آلات المحركة مثل المحركة عضلة ، و حددت بخمسمائة عضل . ثم فى قوله : المنبعث من القلب فى الاوردة و الشرايين أيضاً تسامح لان الروح الذى هو آلة القوى المدركة ، والمحركة هو الروح النفسانى الدماغى وهو فى الاعصاب لافى الاوردة والشرايين ، و انما فيهما الروح الحيوانى القلبى و الطبيعى الكبدى . و الارواح ثلاثة كما صرحوا به لكن لما كان الروح النفسانى أصله الروح الحيوانى و يصعد من القلب الى الدماغ سامح فيه - س ر ه .

(١) الفقرة السابقة فى مقام الوحدة فى الكثرة للنفس ، و هذه فى مقام الكثرة فى الوحدة لها ، فالنفس أيضاً كل القوى بلاتكثر - س ر ه .

(٢) لا يقال : مايدرك عند التعقل هوالصور الخيالية من المبصرات و المسموعات و غير هما قد صارت قوية لا أن فى ذات النفس بصراً و سمعاً و غير هما ؛ لانا نقول : لانعنى بالبصر الا ما حضر عنده الضوء و اللون مثلا و غيرهما من المرئيات بهذه الشدة التى فى هذا البصر ، ولا بالسمع الا ما حضر عنده الصوت كما فى هذا السمع . و كذا فى الباقى فان شئت سم ذلك خيالا فان الخيال حينئذ كان فى ذاته تلك القوى ، و هو مرتبة من النفس كما لو سمى أحد هذه الحواس خيالا و المحسوسات متخيلات لم يكن مشاحة فى الاسم - س ر ه .

الأعضاء و تشكيلها على حسب أغراض النفس و حاجاتها و مآربها .

و ليس لأحد أن يعترض بأنّ القوة المصوّرة قوة جسمانية لا شعور لها بهذه الأغراض ، فكيف تفعل هذه الأفاعيل الّتي يترتب عليها تلك الأغراض؟ و ما خلقت إلّا لتلك الفوائد و الغايات .

لأنّ جوابه أنّ تلك القوة مما تستخدمها قوة اُخرى فوقها هي النفس ؛ فإن رجع و قال : إنا نعلم أنّ نفوسنا غير شاعرة بتلك الأغراض و المنافع و المصالح . قلنا : نفسك ما دامت بالقوة ؛ و في حدّ النقصان حكمها حكم تلك القوةالمصوّرة الّتي تفعل فعلها بالمباشرة خدمة و طاعة لقوة اُخرى فوقها ؛ ولو فرضنا نفسك قد خرجت من حدّ القوة و النقصان إلى حدّ الفعلية و الكمال ؛ لشاهدت بنور البصيرة أنها تستخدم سائر القوى الّتي هي من جنودها وخدمها لأجل أغراض و مصالح حكمية فيها صلاح شخصها أو نوعها ؛ إما بحسب نشأة الطبيعة أو نشأة اُخرى ؛ فقول القائل المذكور : إنّ المادة تستعدّ لأمر واحد هو النفس أراد بالمادة المني ، و بالاستعداد استعداداً بعيداً من شأنه أن يصير قريباً بانفعالات و استحالات كثيرة يطرء عليها شيئاً بعد شيء ؛ فإنّ الفائض عليه من آثار النفس ليس إلّا صورة حافظة لتركّبه من الفساد و الضيعان ، لكن من شأن تلك الصورة أن تقوى و تتكامل و تشتد حتى تبلغ إلى مرتبة فوقها ، و هكذا الكلام في تلك المرتبة من الصورة . و قوله : لكن النفس لها آلآت و لوازم و قوى متخالفة تتحد نوعاً من الاتحاد . أراد بهاختلاف درجات النفس ومقاماتها ؛ فكلّ ما يعدّ من آلآت النفس و قواها كان تلك الآلة و القوة تفعل فعلها قبل حدوث مستعملها على وجه يصلح أن تصير معدةلفيضان صورة اُخرى مستعملة إيّاها قاهرة عليها من غير تمرد و عصيان في جبلّتها ، وهكذا إلى آخر مرتبة من مقامات النفس ، و هذا هو الدين الإلهي الفطري الّذي جبل عليه كلّ قوة أنها تفعل فعلها على وجه يكون مطلوبها لايناقض مطلوب ما هو فوقها بل ينحو نحوه ، و يؤمّ قصده و يجري في طريقه .

و بهذا يندفع الإشكال بأنّ المصوّرة لو كانت من قوى النفس يلزم أن يفعل الآلة قبل حدوث مستعملها أعني النفس؟ و ذلك لأنّ تلك القوة قبل فيضان النفس لم تكن

موصوفة بأنها آلة للنفس بل كانت بمنزلة صورة أو كمال أول كسائر القوى الحيوانية أو النباتية الّتي تحدث قبل النفس الإنسانية ؛ فإنّ الصورة الحيوانية بل الّتي قبلها أي الصورة النباتية إذا حدثت في مادة البدن لاشبهة في أنها تفعل أفاعيلها لاعلى سبيل التوسيط بل على وجه الاستقلال و الرئاسة . ثمّ إذا اشتدّ كماله ، و قويت ذاته ، و بلغت إلى مقام الناطقة ؛ متحدة معها استحالت ذاتها مقهورة مطيعة لأمر الله ؛ و فعلت ما كانت تفعل خدمة و طاعة لهذا الجوهر العالي ، و هو المراد بقوله يتحد نوعاً من الاتحاد ، لأنّ النفس الإنسانية هي بعينها تدرك الكلّيات و الجزئيات ؛ و تحس و تحرك و تغتذو و تنمو و تولّد و تحفظ المزاج . و بالجملة تفعل بذاتها جميع ما فعلت الصورة الجمادية و النفس النباتية ، و النفس الحيوانية ، فهي بوحدتها كلّ هذه الجواهر الّتي توجد في الخارج كلّ منها نوعاً مستقلا تاماً في هويته و ذاته . وقوله : فوجب أن يكون في تلك المادة استعدادات مختلفة تتحد معها على ضرب من الوحدة و هي كيفيّة المزاج . لم يرد به أنّ في المني استعداد فيضان جميع هذه القوى و الآلات النفسانية و لوازمها ابتداءاً في أول الكون ؛ حتّى يرد[١] عليه أنّ استعداد النطفة لقبول النفس الناطقة و قواها لايحصل إلّا بعد صيرورتها بدناً إنسانياً ، و صيرورتها بدناً إنسانياً لا يحصل إلّا بعدوجودهذهالقوى و الآلات و اللوازم ، و قد علمت[٢] مما ذكر مراراً أنّ الإمكانات و الاستعدادات القريبة أبداً تابعة للصور و الكيفيّات الموجودة بالفعل ؛ فما به الاستعداد و القوة شيء غير نفس الاستعداد و القوة ؛ و غير المستعد له و المقوى عليه ، لكن يجب أن يكون مناسباً إيّاه و واقعاً في طريقه كأجزاء الحركة كلّ سابق منها يوجب استعداد اللاحق . فمراده أنّ[٣] المني جوهر من شأنه أن يصير بتوارد الانفعالات و التقلّبات أن يطرء عليه

(١) أى لو كانت صور الاعضاء كالعين بطبقاتها و رطوباتها معلولة لهيئآت القوى لزم الدور فى القوى الانسانية ؛ لان استعداد قبول القوة الباصرة بعدقبول صورة العين ، و صورة تقاطع العصبتين ، و هذه الصوربعد وجود هذه القوة اذ الفرض أن الصورظلال الهيأة المعنوية للقوى - س ر ه .

(٢) لزوم الدور خاص بالقوى الانسانية و الحيوانية ، و هذا عام لضرورة ما به الاستعداد فى كل مستعد قريب - س ر ه .

(٣) حاصله أن للصورة درجات كما للقوة درجات ، فكل درجة سابقة منالصورة ☆

استعدادات متعاقبة ينتهي آخرها أن يصير بدناً إنسانياً فيه أعضاء مختلفة يرتبط كلّها إلى عضو واحد هو القلب نسبته (١) إلى سائر الأعضاء كنسبة النفس إلى سائر القوى ، و هذه الاستعدادات الّتي هي بالفعل متكثرة متشعبة في القلب و الأعضاء كانت حين كانت بالقوة راجعة إلى استعداد واحد هو مبدء سائر الإستعدادات على سبيل القبول ، كما أنّ جوهر النفس مبدء سائر الصور و الفعليات على سبيل الفعل و هو مزاج النطفة ، و ذلك لأنّ النطفة يجب أن يكون على مزاج اعتدلت فيه الأطراف ، ولم يكن فيه قوة جانب دون أُخرى، ولا فعلية طرف غير طرف ، حتى يكون مادة عارية من جميع القوى و الكيفيّات لتصير قابلة لصورة كماليّة يصدر عنها جميع الأطراف والأضداد ، كالجذب ، والدفع ، و الشهوة ، و الغضب ، و المحبة ، و النفرة ، و الأفاعيل المختلفة الّتي بعضها من باب الطبع ، و بعضها من باب الحس و المحسوس ، و بعضها من باب العقل و المعقول ، و لو كان في المادة فعلية شيء من الطبائع و الصّور لم يكن في قوتها قبول الكل ، و لهذا ترى النطفة الإنسانية من أضعف الأشياء جوهرية . وقوله : و كما أنّ بالهيئات الّتي وجدت في الأول والعقول الفعّالة وجد ما بعدها أراد به ما أشرنا إليه : من أنّ كلّ قوة فعّالة تشتمل بوحدتها التامة على حقائق ما يصدر عنها على نحو الكثرة و التفصيل ؛ اشتمال (٢) البحر على قطرات الأمطار ؛ و اشتمال الجبل على الحصى و الأحجار . و قوله : و كما أنه ينتقش في العقول تلك الصّور على سبيل اللزوم فكذلك ينتقش في القوة الغاذية مثلا صورة تشكّل الإنسان بشركة المادة . لم يرد به أنّ أشكال أعضاء الإنسان منتقشة بالفعل في تلك القوة حتّى يرد عليه أنّ تلك القوة اتفقوا على أنها عديمة الشعور و الإدراك ، كيف و النفس الّتي هي أقوى منها لا علم لها بتلك الأشكال و الهيئات إلّا بعد ممارسة التشريح ؟ بل أراد به اشتمال تلك القوة على حيثيات و جهات متناسبة لتلك الأشكال و الصّور ؛

ه مابه الاستعداد لكون لاحقتها ظلا لهيأة من القوة . و اما الدرجة الاولى من الصورة فمشروطة بسبق صورة و كيفية مخالفتين لها - س ر ه .

(١) ليس مراده التخصيص بالقلب بل تمثيل برئيس الاعضاء لانه كاصل شجرة و الاعضاء المرئوسة فروعه - س ر ه .

(٢) بل كاشتمال العقل البسيط الاجمالي على العقول التفصيلية - س ر ه .

لأنها كالواسطة و الخليفة في فيضان تلك الأمور من المبادي ، و لابدّ للواسطة أن ينوب مناب المبدء الأصل في أن يتضمن ما يصدر عنه على وجه أعلى و أشرف .

و اعلم إنا لم نذهب إلى أنّ الأول تعالى ولا العقول الفعّالة محل لارتسام صور المعقولات ؛ بل ذهبنا إلى أنّ كلّ عاقل بالفعل يتحد [١] بالمعقولات كما ذهب إليه بعض القدماء ، و بيّنا ذلك على وجه الإحكام و الإتقان بما لم يبق فيه مجال ريب و شبهة ، فثبت من ذلك أنّ كلّ قوة عالية توجد فيها جميع ما هو دونها على وجه أعلى و أبسط . و الحكماء مع اتفاقهم على أنّ مبدع الكلّ ذات واحدة بسيطة غاية الوحدة و البساطة ؛ و مع بساطته على هذا الوجه الأكيد الشديد هو خالق الأبدان و الأعضاء الحيوانية . و إن شئت فارجع إلى ماذكروه في باب عنايته تعالى بالأشياء ، و إلى كتاب منافع الأعضاء لجالينوس ، و إلى كتاب بقراط ، و أفلاطون ، و سائر كتب التشريح حتى تعلم أنهم متفقون على أنّ فاعل الأبدان و الأعضاء هو الله سبحانه . ولا ينا في ذلك اثباتهم الوسائط العقلية ، و القوى النفسانية ، و الآلآت الطبيعية على حسب جريان قضاء الله و قدره ؛ إذ ليس من دأب الحكيم مباشرة الكنس ، و دفع الفضولات ، و مزاولة المزابل ، بل فعله الخاص هو الحكم ، و الأمر ، و الهداية ، و القضاء ، و الانزال ، و الإرسال ، دون الحركات و الانفعالات ، و من عزل الوسائط عن أفاعيلها فما قدر حق قدر عظمة الله ، كما قال تعالى : « و ما قدروا الله حق قدره » إذ قالوا : « ما أنزل الله على بشر من شيء » الآية ،

زيادة تنوير وتصوير

و اعلم أنّ الصّور الجزئية الجسمانية حقائق كلّية موجودة في عالم أمرالله و قضائه ، كما قال الله تعالى: « و إن من شيء إلّا عندنا خزائنه ، و ما ننزّله إلّا بقدر معلوم » فالخزائن هي الحقائق الكلّية العقلية ، و لكلّ منها رقائق جزئية موجودة بأسباب جزئية قدريّة من مادة مخصوصة ، و وضع مخصوص ، و زمان و أين كذلك ؛ فالحقائق الكلّية موجودة عند الله بالإصالة ، و هذه

(١) و ذلك الاتحاد هنا انطواء وجود الكل في بسيط الحقيقة ـ س ر ه .

الرقائق الحسية موجودة بحكم التبعية و الاندراج؛ فالحقائق [١] بكلّياتها في وجودها العلوي الآلهي لا ينتقل، و رقائقها بحكم الاتصال و الإحالة و الشمول لسائر المراتب تتنزل و تتمثل في قوالب الأشباح و الأجرام، كما مرّ من معنى نزول الملائكة على الخلق بأمر الله. و الرقيقة [٢] هي الحقيقة بحكم الاتصال؛ و إنما التفاوت بحسب الشدّة، و الضعف، و الكمال، و النقص، ألاترى إلى عزرائيل و قيام حقيقته الكلّية بين يدى الله؛ و حمله لأحد أركان عرش الله الأعظم؛ و عظم منزلته و حضرته لايبرح عن مقامه ولا يتزحزح. ولكن رقائقه و جنوده بحكم إحاطته و تنزلاته، و تصرفاته فيما تحته قائمة بأنفس الخلائق، فلكلّ نفس [٣] منفوسة رقيقة من حقيقته الكلّية هي المباشرة لقبض تلك النفس؛ و العمّالة لأجلها على شاكلة عمله من جذب الأغذية، و تجريد العلوم من محسوساتها، وتجريد المحسوسات عن موادّها الجزئية، وهو في مقامه الأصلى بين يدالله تعالى لا يشغله شأن عن شأن. وكذلك الحقيقة الكلّية الجبرئيلية من عالم أمرالله، واقفة بين يدى الله، وكلّ من كان في ذلك فهو مضاف إليه تعالى إذ لايتشرف بتشريف هذه الإضافة إلّا من كان من أهل القدس و التجرد، و حقيقة جبرئيل من هذا القبيل، و لذلك يتلقى من ربّه ما ينزل بواسطة رقائقه المثلة المتصلة بسائر من يتصل به باطنهم من نبيّ و رسول، وحياً كفاحاً و صراحاً، أو وارث و وليّ إلهاماً و تعليماً بأنواع التمثيلات و التعليمات، كما قال الله تعالى: «و ماكان لبشر ان يكلمه الله إلّا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا» و قال: «علّمه شديد القوى» فالشديد القوى إشارة

(١) و هى أرباب الانواع و هى لكونها موجودات تامة لا حالة منتظرة لها ولا نقل ولا تحويل فيها لاتتجافى عن مقامها و لكن بحكم الاحاطة التى لها بالمراتب التى دونها كون تلك المراتب و الرقائق نازلة متسفلة، نزول الحقائق و تسفلها، و هذا معنى تنزل الملك المقرب. فكلمة رقائقها بوجه مقتحمة، فكأنه قال الحقائق لا تنقل و فى عين عدم نقلهاتتنزل بحكم الاتصال و الاحاطة، و لكن للتنزيه و لشيمة التادب أسند التنزل الى الرقائق، و الا فلا تنزل بعد الرقائق الجزئية الطبيعية. و يمكن على بعد أن يحمل الرقائق هنا على الرقائق المثالية، و حينئذ فالتنزل واضح ـ س ر ه.

(٢) و لكن بنحو الضعف كما أن الحقيقة هى الرقيقة بنحو الشدة ـ س ر ه.

(٣) الصفة للتعميم كما فى قوله تعالى: «و لا طائر يطير بجناحيه» ـ س ر ه.

إلى جبرئيل ، و قوله إشارة إلى رقائقه الممثلة للأنبياء كتمثله في صورة دحية الكلبي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم .[١] و كذلك إسرافيل مع عظم وجوده عند الله ، و حمله العرش على كاهله ، ونفخه في الروح الكلّي الفلكي الجامع لتفاصيل أرواح الخلائق ، يتولى النفخ الروحي التفصيلي بكلّ روح بواسطة رقائقه المتصلة بالأرواح الجزئية و هو في اُفقه الأعلى بين يدي ربّه لا يشغله شأن عن شأن ، لأنّ عامله الّذي فيه نحو وجوده الكلّي فوق عالم التغيرات الزمانية و التجددات المادية . و كذلك الميكائيل عليه السلام قائم بين يدى ربّه يتلقى منه ما صرّف فيه من إنزال الغيث ، و إعطاء الأرزاق في كلّ وقت و زمان ، لتنزيل تنوّعات ما به يحصل أرزاق الخلائق من حجاب إلى حجاب إلى أن يظهر بواسطة ما صرّف فيه من قوى عمّالة من الآدميين و غيرهم في تصوير أنواع الأرزاق البدنية ، فرقائقه موصلة لذلك ، وحقيقته الكلّية لم يبرح من مقامها ، و لم يتغير عن حالها ولايشغله شأن عن شأن . و هكذا قياس جميع القوى المدركة و المحرّكة في أنّ لكلّ نوع منها مقامات متعددة متفاوتة في العلوّ و الدنوّ والشرف و الخسة بعضها عقلي صرف ، وبعضها مثالي ، و بعضها حسّي ،[٢] و بعضها جسماني صرف ، وأكثر الناس إنما وقعوا في الأغلاط و الشبه العظيمة لعدم مراعاتهم حقوق كلّ مرتبة و مقام ، و نظرهم إلى الأشياء بعين العوراء . مثال ذلك اختلافهم في فعل المصوّرة ؛ فطائفة نسبوا هذه الأفاعيل إلى قوة جسمانية عديمة الشعور ؛ فأبطلوا حقّ الله و حقّ ملائكته المقربين ، فعميت بصرهم اليمنى ، و نظروا بالعين العوراء إلى عالم الخلق دون عالم الأمر . و طائفة اُخرى نسبوا أفعال المصوّرة من التشكيل و التخليق المتغير الفاسد المتجدد ، و الهابط في مهوى النزول إلى ذات الله ، فهؤلاء أبطلوا حقّ عباد الله ، و عزلوا عن الأفعال من نصبهم الله لها فعميت بصيرتهم اليسرى ، و أرادوا أن ينظروا بالعين العوراء إلى الحقّ دون الخلق ،

---

(١) و كما أن نفخ الارواح في المواد بفعله وفعل رقائقه كذلك الباس الصور بالمواد ، فخلع صورة الكيلوس متلامن المادة بفعل رقيقة عزرائيل ، و لبسها صورة الكيموس بفعل رقيقة اسرافيل ـ س ر ه .

(٢) أى بالذات و بعضها جسماني أى حسي بالعرض ، والاول مجرد في الجملة دون الثاني ، ثم انه على حذو ما سبق من القوى من عد عزازيل من الاركان ينبغي ان يذكره مع رقائقه ؛ ولكن أدرجه في قوله و هكذا قياس جميع القوى الخ ـ س ر ه .

ففات عنهم الحق و الخلق جميعاً ، إذالخلق طريق إلى الحق ، فمن أبطل الطريق ، وضلّ عن سواء السبيل ؛ فكيف وصل إلى الحق ؟ فلا جرم قد حشروا أعمى العينين مطلقاً بعد ما كان لهم قوة البصر و إمكان النظر ، إذ لم ينظروا في آيات الله و حكمته ، و لم يتفكروا في صنع الله و عنايته ، فيكون حالهم يوم القيمة كما حكى الله بقوله : « و نحشره يوم القيامة أعمى قال ربّ لم حشرتني أعمى و قد كنت بصيراً ، قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها و كذلك اليوم تنسى » .

فصل (٨)

في الاشارة الى تعديد القوى النفسانية و مادونها على سبيل التصنيف

و معنى التصنيف هاهنا أنّ هذه القوى لايتميز بعضها عن بعض بفصول ذاتية كما في الأنواع النباتية و الحيوانية ، بل امتيازها بعوارض إنسانية من تقدم بعضها على بعض ، و استخدام بعضها قبل بعض ، و هذه القوى بمنزلة أجزاء النفس الانسانية قبل أن صدرت و انبسطت عنها ، و انفصلت في أجزاء البدن كلّ قوة في موضع يليق بها ؛ فتنقسم النفس أولا إلى أجزاء ثلاثة هي نفوس ثلاثة في مواضع أُخرى : نفس نباتية موضعها الكبد ، و نفس حيوانية موضعها القلب (١) ، و نفس إنسانية سلطانها في الدماغ. و هذه النفوس متعاقبة في الحدوث و البقاء ؛ فالجزء النباتي يحدث أولا ثمّ الحيواني ثمّ الانساني ، و الأولان ينعدمان بفساد المزاج و بطلان الاستعداد ، دون الجزء الانساني ؛ فإنه يبقى في النشأة الآخرة ؛ إذليس حدوثه بواسطة الاستعداد و تعديل المزاج بل هو أمر ربّاني و سرّ سبحاني ، و نسبته إلى الحقّ نسبة الضوء إلى المضيء بالذات ، فالروح باق ببقاء الله كما ستعلم في مقامه .

و الغرض هاهنا الإشارة إلى تقسيم القوى و ترتيبها .

(١) بل قال الطبيعيون : موضعها الدماغ لان النفس الحيوانية متشعبة الى الحساسة والمحركة وكلتاهما فى الدماغ ، والنفس الانسانية لاموضع لها كما أشار اليه بقوله : سلطانها فى الدماغ نعم القوه الحيوانية التى بها قبض القلب والشرايين وبسطهما وتدبير الروح الذى فيهما فى القلب كما قالوا ، وسيجىء الكلام فى تلك القوة ـ س ر ه .

فالإنسانية مخدومة القوى كلّها، [1] و هي تخدم العقول العالية كالعقل الفعال و الّذي قبله، و الّذي بعده و هو العقل المستفاد، والّذي يليه و هو العقل بالفعل، ويليه المسمى بالعقل بالملكة.

والحيوانية تخدم الإنسانية، وتستخدم الحيوانية النباتية، و لها ثلاث قوى كما مر الغاذية، والمنمية، و المولدة.

و الحيوانية أيضاً لها قوتان قوة محركة، و قوة مدركة، و المحركة إما باعثة أو فاعلة، و المحركة الباعثة هي الّتي تسمى بالشوقية، و لها شعبتان أحدهما شهوانية، و الأخرى غضبية تخدمها المحركة الفاعلة، و هي تستخدم الأوتار و الرباطات المتصلة بالأعضاء المستخدمة للأعضاء؛ ففي خدمة الشهوة يجذب الأوتار إلى جانب المبدء وهو القلب، و في خدمة الغضب ترخيها و يمددها إلى خلاف تلك الجهة للدفع.

و أما المدركة الحيوانية فتنقسم بقسمين: قسم يدرك من خارج، و قسم يدرك من داخل، والمدرك الداخلي ألطف و أشرف من المدركات الخارجية، و هي بمنزلة القشور و النخالات له، و المدرك من داخل أيضاً ينقسم إلى مدرك الصور، و إلى مدرك المعاني، فمنها الحس المشترك، ثمّ الخيال و المصوّرة، ثمّ المتصرفة في الطرفين المسمى بالمتخيلة بالقياس إلى الحيوانية، و المتفكّرة بالقياس إلى الإنسانية، ثمّ الوهمية ثمّ الحافظة، ثمّ الذاكرة و المسترجعة.

و أما النفس الإنسانية فتنقسم إلى عاملة و عالمة، فالعاملة هي الّتي بها تدبير البدن و كما لها في أن يتسلط على سائر القوى الحيوانية، و لايكون فيها هيأة إذ غايته انقهارية لهذه القوى بل يدبّرها على حسب حكم القوة النظرية. و أما العالمة فهي القوة النظرية، و هي الّتي بسببها صارت العلاقة بين النفس و بين المفارقات لتنفعل عنها و تستفيد منها العلوم و الحقائق، فالعاملة يجب أن لا تنفعل عن قوى البدن. و العالمة يجب أن تكون دائم التأثر عن المفارق، دائم المراجعة إلى عالم الذكر الحكيم لتحصل لها ملكة الاتصال بالمبدء الفعّال، فصارت نسبة اتصالها إلى المبدء الفعّال. و الصورة

(١) الضمير راجع الى القوى لا الى الانسانية كما لا يخفى، أللهم الأان يراد بالانسانية هاهنا العقل العملى فانه يخدم النظرى ـ س ر ه.

المجردة بالفعل المطلق بعد ما كانت بالقوة المطلقة ؛ فكانت هيولانياً، ثمّ بالملكة عند حصول الأوليّات ، ثمّ بالفعل، لكنّها ليست تطالعها على اللّزوم بل متى شاءت من غير كسب ، و إذا كانت صائرة إياها متصلة بها مطالعة تلك الصورة في ذاتها أو ذات مبدء ها المقوم إياها على الدوام يسمى عقلاً مستفاداً ، و عنده يتمّ الجنس الحيواني بحسب كما له الإنساني البالغ إلى كلّ كمال و مرتبة ، و هو رأس سائر القوى ومخدومها ، ثمّ العقل بالفعل و يخدمه العقلان المنفعلان العقل بالملكة و العقل الهيولاني ، ثمّ العقل العملي يخدم جميع هذه العقول ؛ فإنّ النظري يحدث بعده و به يستعمل و يستكمل . و العقل العملي يخدمه الوهم ، و الوهم يخدمه الذاكرة ، و جميع ما بعد الوهم مرتبة و ما قبله زماناً من الّتي يلي البدن يخدم القوة الحافظة و المتخيلة . ثمّ المتخيلة تخدمها قوتان محركة ، و مدركة ، فالقوة الشوقية يخدمها بالإئتمار لها ، و القوة الخيالية يخدمها بعرضها الصور المخزونة في المصورة المهيأة لقبول التفصيل و التركيب ، و الحس المشترك يخدم جميع هذه القوى بقبوله ما يورده الجواسيس من جانب ، و عرضه إياها على المتصرفة لتركبها و يفصّلها ، و على الواهمة لينظر فيها و يدرك معانيها . ثمّ الحس المشترك تخدم الحواس بتأدية ما حضر في كلّ منها ، و القوة الشوقية يخدمها قوتان الشهوية و الغضبية ، و الشهوة و الغضب يستخدمان القوة المحركة في العضل ، و هي آخر درجات القوى الحيوانية بمعنى أنها مختصة بالحيوان . ثمّ النباتية تخدم الحيوانية و أولها المولّدة ، ثمّ الغاذية و المنمية تخدمان المولّدة و الغاذية تخدمهما جميعاً . ثم القوى الطبيعية أعني الجاذبة و الماسكة و الهاضمة و الدافعة تخدم القوى النباتية ، لكنّ الهاضمة يخدمها الماسكة من جهة ، و الجاذبة من جهة ، و الدافعة من جهة ، و الدافعة منها تخدم الجميع . ثمّ الكيفيات الأربع يخدم جميع القوى المذكورة من قبل ؛ لكنّ الحرارة يخدمها البرودة ؛ فإنها إما أن تعد للحرارة مادة أو يحفظ ما أفاده الحرارة من التحليل ، و يخدمها جميعاً الرطوبة و اليبوسة ، و هما آخر درجات القوى ، و بعدها المادة القابلة للكلّ و هي القوة الإنفعالية الجسمانية الّتي تقوم بالصورة الجرمية المقدارية أولا ، ثمّ بغيرها إلى الغاية القصوى في الاستكمال كمرتبة العقل الفعال ؛ فيبتدء الوجود من أنزل المراتب النازل إليها من أعلى المراتب فيعود

متدرجاً في الصعود إلى غاية ماهبط منها ؛ فالوجود كدائرة تدور على نفسها فينعطف آخره على أوله كما قال تعالى: «كما بدأكم تعودون» وقال: «هو الّذي يبدء الخلق ثمّ يعيده» فإذا شرع في الصعود و أخذ في الارتقاء يتحد بكلّ صورة يتلبس بها ، فهذه القوى كلّما ارتفعت يتحد بدناً واحداً له ذات واحدة ، و هوية نفسانية ، و هكذا حتى يصير إنساناً كبيراً فيه كلّ الموجودات بحيث يرى فيه جميع[1] الاشياء كأجزاء ذاته ، وينكشف لك هذا المعنى زيادة انكشاف إذا نظرت إلى ذاتك مجردة عن الأغيار ، فتراها عاقلا مدركاً للكلّيات والجزئيات، متوهماً حسّاساً سميعاً بصيراً ذا شهوة و غضب ، و محبة و فرح و إرادة ، و غير ذلك من الصفات الّتي لاتعدّ ولاتحصى ، وقد عرفت أنّ الصورة قد تكون بسيطة ، و قد تكون مركبة، و أنّ المادة قد تكون بسيطة ، و قد تكون مركبة ، لكنّ في المركّب الموجود لابدّ أن يتحد ضرباً من الاتحاد إذ مالا وحدة له لاوجود له ، فالكثرة معلولة للوحدة لأنها مبدء الكثرة و أصلها و مرجعها و غايتها ، فبالوحدة الالٓهية قامت السماوات و الأرضون ، و بالوحدة النفسانية قامت البنية الحيوانية . و نحن إنما توصلنا إلى معرفة النفس و قوتها بالفعل ، كما توصلنا إلى إثبات صور العناصر في الهيولى و الأخلاط في البدن بأنا رأينا كيفيات و كميّات في هيولى فعلمنا أنّ صورها غيرها ، ورأينا آثاراً مختلفة في البدن فأثبتنا أخلاطاً ؛ فكذلك رأينا أفعالا نفسانية في بعض الأجساد فأثبتنا من جهتها أنّ لها مبادي اُخرى غير الأجسام و عوارضها . ثمّ توصلنا بواسطة تلك المبادي و ارتباط بعضها إلى بعض ، و احتياج بعضها لبعض إلى أنّ لتلك المبادي مبدءاً جامعاً هو بالحقيقة فاعل تلك الأفعال

---

(١) ان كانت هذه الرؤية باعتبار الكثرة في الوحدة فقد علمت أنها بنحو البساطة ، فهو الكل بلاتكثر فهى كأجزاء ذاته ولاجزء بالحقيقة . وان كانت باعتبار الوحدة في الكثرة فكذلك أيضاً لانها وجودات لاصالة الوجود ، و مابه الامتياز فيه عين مابه الاشتراك ، و لان الكل كمرائى لذاته البسيطة التى كانت هى الكل بلاتكثر ، و اذا كان العاكس واحداً بسيطاً كانت العكوس كثيرة باعتبار القوابل ؛ واحدة باعتبار الاصل ، لانه رباطها و جامع شتاتها ، فوحدته حينئذ ظل الوحدة الحقة الحقيقية لنور النور و لنعم ماقال :

چو آدم را فرستاديم بيرون جمال خويش بر صحرا نهاديم

ـ س ر ه .

و الآثار ، و هو أصل حقيقتها ، و صورة صورها ، و نفس جميعها ، و هوية كلّها ، ثمّ لاح لنا بواسطة أنها تدرك المعقولات وتحضرذاتها و تدرك هويتها أنها جوهر[1] فهي لاتقبل الموت والفساد ؛ فهي باقية عنداللهمحشورةمع الملائكة و النبيّين عليهم السلام إذا استحكمت علاقتها معهم ، و حسن اُولئك رفيقاً .

فصل (٩)

في أن لكل بدن نفساً واحدة و أن القوى التي أحصينا هاالنشأ منها بل هي تفاصيل ذاتها و شروح هويتها

و اعلم أنّ جماعة من القاصرين لما رأوا في الإنسان آثار مباد طبيعية كالحرارة ، والبرودة ، و الجذب ، و الدفع ، والإحالة ، و النضج ، و غيرذلك مما يصدر مثلها من صور العناصر . و رأوا آثاراً اُخرى نباتية كالتغذية ، و التنمية ، و التوليد ، مما يصدرمن نفوس النباتات . و رأوا آثاراًكالحس ، و التخيل ، و الشهوة ، والغضب مما يصدر أمثالها من النفوس الحيوانية. ثمّ رأوافيه أفعالا و إدراكات نطقية ، وحركات فكرية. فظنوا أنّ الإنسان مركّب من صورة طبيعية ، ونفوس ثلاثة اُخرى نباتية، وحيوانية ،وإنسانية ، ومن ارتقى من هذه الطائفة ، وارتفع عنهم في هذا الباب ارتفاعاً يسيراً رأى أنّ الإنسان هو النفس العاقلة ، و سائر المقامات اُمور عارضة لها من مبدء حدوثها إلى آخر دهرها حتى يكون البدن و قواه بالنسبة إليها كالآلات ذوي الصنائع من حيث لامدخل لها في حقيقتها ونحو وجودها بل في تتميم أفاعيلها؛ و ليس الأمر كما زعموه ؟ .

بل الحقّ أنّ الإنسان له هوية واحدة ، ذات نشأة و مقامات ، و يبتدء وجوده أولامن أدنى المنازل ، و يرتفع قليلا إلى درجة العقل و المعقول ، كما أشار سبحانه

(١) اما معرفة جوهريتها من ذلك فلان المدرك لابد و أن يكون وجوده لنفسه والعرض ليس كذلك اذ وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه . و أما التقدس والتجرد فلانه لو كانت مادية لكان وجودها للمادة فلم تكن مدركة أيضاً . و قس عليه عدم قبول الفساد - س ر ه .

« هل أتى (١) على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً » الى قوله : « إما شاكراً و إما كفوراً » ولو لم يكن للنفس (٢) مع البدن رابطة اتحادية لا كرابطة إضافية شوقية كما زعم أنها كمن يعشق مجاوراً لم يكن سوء مزاج البدن أو تفرق اتصاله مؤلما للنفس ألماحسياً كالآلام عقلية أو وهمية ، فالنفس الإنسانية لكونها جوهراً قدسياً من سنخ الملكوت ؛ فلها وحدة جمعية هي ظلّ الوحدة الإلهية ، و هي بذاتها قوة عاقلة إذا

(١) أى الانسان فى السلسلة الصعودية حين من الدهر أى مقام هو مرتبة الهيولية لم يكن شيئاً مذكوراً أى شيئاً بالفعل ، و ان كان شيئاً له قوة الفعليات والصوريات ، و لذا كان من حالات وقعت على الانسان و جعل الحق سبحانه الانسان أصلا محفوظاً ؛ حيث قرن فى هذه الاية بين الانسانية وعدم الشيئية المذكورة ، وهذا ما يناسب الاستشهاد لهذا المقام . و لعل المراد الكينونة السابقة فى العلم الواجبى لعينه الثابت ، وهو الانسان اللاهوتى فى بدو السلسلة النزولية انما لم يكن شيئاً مذكوراً ، اذلا وجود له بالذات و انما الوجود للحق سبحانه و لعلمه ، اذالاعيان الثابتة حيث وجدت بالعرض فيما لايزال بوجودات متشتة متكثرة ماشمت رائحة الوجود ، فكيف اذ ظهرت كلها فى نشأة العلم بوجود جمعى واحد بسيط لاهوتى ، اذلم يكن هناك من الامكان و أحكامه اسم ولا رسم فلم يكن شيئاً مذكوراً بالذكر الوجودى ، وان كان مذكوراً بالذكر الثبوتى كما أشار اليه مولانا الرضا عليه السلام فى معنى المشية انها الذر الاول . و الاولية بالاضافة الى الاكوان الاخر للماهيات فى الذرات الثلاث الاخر ، و تلك الاكوان اذ كان آخر ثوانى ، و ثوالث ، و روابع ـ س ر ه .

(٢) المصنف ره كما ترى يفرع المسألة على وجود الرابطة بين مرتبة الطبيعة البدنية ، و بين مرتبة النفس الانسانية مثلا ، فيندرج تحت ما استفدناه فى مباحث الوجود الرابط أن تحقق الربط الوجودى بين أمرين يقضى بنحو من الاتحاد الوجودى بينهما ، و اذا كان أحدهما موجوداً للاخر كان من مراتب وجود ذلك الاخر ، فان كان عرضاً كالسواد مثلا من الجسم كان قائماً بموضوعه غير خارج عن وجوده . و ان كانا جوهرين كالمادة و الصورة أو النفس كان كل من مراتب وجود الاخر العالية أو السافلة ، و كان الاقوى وجوداً تمام وجود الاضعف ، فالنفس الانسانية مثلا هى الصورة الكمالية الوحيدة فى البدن و ما سواها من المبادى البدنية من شؤونها و شعب وجودها ، ولا يستلزم ذلك بطلان الصور التى دونها كالصور العنصرية مثلا بناءاً على ان الفعلية تدمع الفعلية فان ذلك انما يجرى فى الفعليتين العرضيتين و أما الطوليتان فلا وهو ظاهر ـ ط مد .

رجعت إلى موطنها الأصلي، و هي متضمنة أيضاً لقوة حيوانية على مراتبها من حدالتخيل إلى حد الإحساس اللّمي ، و هو آخر مرتبة الحيوانية في السفالة ، و هي أيضاً ذات قوة نباتية على مراتبها الّتي أدناها الغاذية ، وأعلاها المولّدة ، و هي أيضاً ذات قوة محركة طبيعية قائمة بالبدن كما قال الفيلسوف الأعظم أرسطا طاليس : من أنّ النفس ذات أجزاء ثلاثة نباتية ، و حيوانية ، و نطقية . لابمعنى تركيبها عن هذه القوى لأنها بسيطة الوجود ؟ بل بمعنى كمالجوهريتها و تمامية وجودها ، و جامعية ذاتها لهذه الحدود الصورية ، و هذه القوى على كثرتها ؛ و تفنّن أفاعيلها معانيها موجودة كلّها بوجود واحد في النفس ، و لكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس . كما أنّ معاني الأنواع الجسمانية توجد في العقل متحدة صائرة إياها بعد ما ارتفعت عنده من حدّ المحسوسية إلى حد المعقولية . فكما يوجد في العقل جميع الأنواع الطبيعية على وجه أرفع و أعلى ؛ فكذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعية و النباتية و الحيوانية وجوداً نفسانياً أعلى و أرفع من وجوداتها في مواضعها الأخرى . و بالجملة النفس الآدمية تنزل من أعلى تجردها إلىمقام الطبيعة و مقام الحاس و المحسوس ، و درجتها عند ذلك درجة الطبائع و الحواس ؛ فيصير عند اللّمس مثلا عين العضو اللامس ، و عند الشمّ و الذوق عين الشامّ و الذائق ، و هذه أدنى الحواس . و إذا ارتفع إلى مقام الخيال كانت قوة مصورة ، و لهاأن يرتفع عنهذه المنازل إلى مقامات العقول القادسة فيتحد (١) بكلّ عقل و معقول . و أكثر المتأخرين من الفلاسفة كالشيخ و أتباعه لما لم يحكموا أساس

(١) و مما ينور هذا المطلب أعني اتحاد عاقل بالمعقول ما ظهرلي و هوأنالموجود في الخارج و الموجودفيالذهن توأمان يرتضعان من ثدي واحد ، فكما أن معنى الموجودفي العين ليس أنالعين شيء وزيدالموجود فيهشيءآخر كالظرف والمظروف ؟ بلمعناهأن وجوده نفسالعينية ، وأنه مرتبةمن مراتب العين . فكذلك ليسمعنىالموجودفي الذهن أن الذهن أعني النفس الناطقة شيء ، و ذلكالموجود فيهاشيء آخر ؟ بل المرادأنه مرتبة منمراتب النفس و شأن من شؤونها ، وليس هذا من باب التمثيل بل من باب دخول أمرين تحت كلي واحد ، بل الموجود الذهني موجود خارجي و ذهنيته بالاضافة . ثم انه بناءاً على أن التركيب بين المادة و الصورة اتحادي فامر اتحاد العاقل و المعقول واضح ، و قد حققه اسكندر الافروديسي على ما نقل عنه في مفاتيح الغيب - س ر ه .

علم النفس لذهو لهم عن مسئلة الوجود و كما له و نقصه و مباديه و غاياته أنكروا هذا المعنى ، و زعموا أنّ الأمر لو كان كذلك لكانت النفس متجزية ، و لكان العقل الفعّال منقسماً (١) حسب تعدد النفوس العاقلة ، و لكان كلٌّ من نفوسنا يعلم ما يعلمه الأُخرى من النفوس ؟ و قدمر البرهان (٢) النوري الكاشف لحجب هذه المضائق و الشكوك بحمد الله عند كلامنا في اتحاد العاقل بالمعقول .

فصل (١٠)

في أن هذه المراتب من النفس بعضها سابقة في الحدوث على بعض كما مر

فالنفس الآدمية مادام كون الجنين في الرحم درجتها درجة النفوس النباتية على مراتبها ، و هي إنّما تحصل بعد تخطي الطبيعة درجات القوى الجمادية ، فالجنين الانسانى نبات بالفعل ، حيوان بالقوة لا بالفعل ، إذلاحس له ولاحركة . و كونه حيواناً بالقوة فصله المميزعنه عن سائر النباتات الجاعل له نوعاً مبايناً للأنواع النباتية ، و إذا خرج الطفل من جوف أُمه صارت نفسه في درجة النفوس الحيوانية إلى أوان البلوغ الصوري ، و الشخص حينئذ حيوان بشري بالفعل ، إنسان نفسانى بالقوة ، ثمّ يصير نفسه مدركة للأشياء بالفكر و الروية مستعملة للعقل العملى ، و هكذا إلى أوان البلوغ المعنوي و الرشد الباطني باستحكام الملكات و الأخلاق الباطنة ، و ذلك في حدود الأربعين غالباً ،

(١) اى ان اتحدنا بكل العقل الفعال فيعلم كل احد ما يعلمه الاخرون ان اتحدنا ببعضه لكان متجزياً . و الجواب أن للعقل وجوداً فى نفسه و وجوداً لنا ، و نحن نتحدمع وجوده لنا لامع وجوده فى نفسه ـ س ر ه .

(٢) أماما أوردوه على مسئلة اتحاد العاقل و المعقول فقد تبين فى السفر الاول من الكتاب اندفاعها . و أماما أقامه المصنف ره من الحجة على المسألة فقد تقدم أنه غير تام ، و تقدم أيضاً أن المتعين بناء المسألة على اتحاد القوة والفعل وجوداً لمكان الربط بينهما ، فان كانت الصورة المعقولة أضعف وجوداً من العاقل كانت من مراتب وجود العاقل كالعرض من موضوعه . و ان كانت أقوى كان الامر بالعكس كالمعلول بالنسبة الى علته و المادة خاصة المادة الثانية بالنسبة الى صورتها ـ ط مد .

فهو في هذه المرتبة إنسان نفساني بالفعل، و إنسان ملكي أو شيطاني بالقوة، يحشر في القيامة إما مع حزب الملائكة، و إما مع حزب الشياطين و جنودهم، فإن ساعده التوفيق و سلك مسلك الحق و صراط التوحيد، و كمل عقله بالعلم، و طهر عقله بالتجرد عن الأجسام يصير ملكاً بالفعل من ملائكة الله الّذين هم في صفة العالمين المقربين، وإن ضلّ عن سوآء السبيل و سلك مسلك الضلال و الجهال يصير من جملة الشياطين، أو يحشر في زمرة البهائم والحشرات.

فصل (١١)

في طور آخر من تعديد القوى الانسانية على منهج أهل البصيرة

قال بعض أهل العرفان: إشارة إلى معنى قوله تعالى: « و ما يعلم جنود ربك إلّا هو » أنّ لله تعالى في القلوب و الأرواح وغيرها من العوالم جنوداً مجنّدة لايعرف حقيقتها و تفصيل عددها إلّا هو. و نحن الآن نشير إلى بعض جنود القلب يعني النفس الناطقة و هو الّذي يتعلّق بغرضنا، وله جندان جند يرى بالابصار و هي الأعضاء و الجوارح، و جند لايرى إلّا بالبصائر و هي القوى و الحواس، وجميعها خادمة للقلب و مسخرة له، و هو المتصرف فيها، و قد خلقت مجبولة على طاعة القلب لايستطيع له خلافاً ولا عليه تمرداً، فإذا أمر العين للانفتاح انفتحت، و إذا أمر الرجل للحركة تحرّكت، و اذا أمرا للّسان بالكلام و جزم الحكم به تكلّم، و كذا سائر الأعضاء. و تسخّر الأعضاء والحواس للقلب يشبه من وجه تسخّر الملائكة لله تعالى؛ فإنهم جبّلوا على الطاعة لايستطيعون له خلافاً، ولا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون. وإنما افتقر القلب إلى هذه الجنود من حيث افتقاره إلى المركب و الزاد لسفره الّذي لأجله خلق. وهذا السفر إلى الله و قطع المنازل إلى لقائه فلأجله جبّلت القلوب، قال تعالى: « و ما خلقت الجنّ و الانس إلّا ليعبدون »، و إنما مركبه البدن، و زاده العلم، و إنما الأسباب الموصلة الّتي توصله إلى الزاد و تمكّنه من التزود و العمل الصالح؛ فافتقر أولا إلى تعهد البدن و حفظه من الآفات بأن يجلب إليه ما يوافقه من الغذاء و غيره، وبأن يدفع عنه ما ينافيه ويهلكه

من أسباب الهلاك ، فافتقر لأجل طلب الغذاء إلى جنديين باطن هو قوة الشهوة ، و ظاهر هو البدن و الأعضاء الجالبة للغذاء ، فخلق في القلب جنود كثيرة من باب الشهوات كلّها تحت قوة الشهوة ، و خلقت الأعضاء الّتي هي آلآت الشهوة . وافتقر لأجل دفع المؤذيات و المهلكات إلى جندين باطن و هوقوة الغضب الّذي به يدفع المهلكات ، و ينتقم من الأعداء ، و ظاهر و هو اليد و الرجل الّذي يعمل به بمقتضى الغضب ، و كلّ ذلك بأمور خارجة من البدن كالأسلحة و غير ها . ثمّ المحتاج إلى الغذاء إذا لم يعرف الغذاء الموافق لاينفعه شهوة الغذاء و آلته ؛ فافتقر في المعرفة إلى جندين باطن و هو إدراك البصر و السمع و الذوق و الشم واللّمس . و ظاهر و هو العين و الأذن و الأنف و غيرها . و تفصيل وجه الحاجة إليها ، و وجه الحكمة فيها مما يطول شرحه ، ولايحويها مجلّدات كثيرة . فجملة جنود القلب يحصرها ثلاثة أصناف :

أحدها باعث مستحث إما إلى جلب المنافع النافع كالشهوة ، و إما إلى دفع المضارّ المنافي كالغضب ، و قد يعبر عن هذا الباعث بالإرادة .

و الثاني هو المحرّك للأعضاء الى تحصيل هذه المقاصد ، يعبّر عن هذا الثاني بالقدرة ، و هي جنود مبثوثة في سائر الأعضاء لاسيّما بالعضلات منها و الأوتار .

و الثالث وهو المدرك المتصرّف (١) للأشياء كالجواسيس ، و هي مبثوثة في أعضاء معينة ، فمع كلّ واحد من هذه الجنود الباطنة جنود ظاهرة هي الأعضاء الّتي اُعدّت آلآت لهذه الجنود ، فإنّ قوة البطش إنما يبطش بالأصابع ، و قوة البصر إنما تدرك بالعين ، و كذا سائر القوى . و لسنا نتكلّم في الجنود الظاهرة الّتي هي الأعضاء ؛ فإنها من عالم الملك و الشهادة . و إنما نتكلّم الآن فيما اُيّدبه من جنود لم تروها ، و هذا الصنف الثالث و هو الدرّاك من هذه الجملة تنقسم إلى ما أسكن المنازل الظاهرة و هي الحواس الخمس ، و إلى ما أسكن منازل باطنة و هي تجاويف الدماغ ، و هي أيضاً خمسة، فهذه أقسام جنود القلب .

و قال : أيضاً اعلم أنّ جندي الغضب و الشهوة قد تنقادان للقلب انقياداً تاماً

---

(١) و في بعض النسخ : المتعرف .

فيعينانه على طريقة الّذي يسلكه ، و يحسنان مرافقته في السفر الّذي هو بصدده ، و قد يستعصيان عليه استعصاء بغي وتمرّد حتى يملكانه و يستعبد انه ، و فيه هلاكه و انقطاعه عن سفره الّذي به وصوله إلى سعادة الأبد . و للقلب جند آخر و هو العلم ، والحكمة ، و التفكّر ، و حقه أن يستعين بهذا الجند ، فإنه حزب الله على الجندين الآخرين ، فإنهما يلتحقان بحزب الشيطان ، فإن ترك الاستعانة به و سلّط على نفسه الغضب والشهوة هلك يقيناً ، و خسر خسراناً مبيناً ، و ذلك حال أكثر الخلق فإنّ عقولهم صارت مسخّرة لشهواتم في استنباط الحيل لقضاء الشهوة ، ويجب أن يكون شهواتهم مسخّرة لعقولهم فيما يفتقر إليه انتهى كلامه . و لعمري إنه صدر من عين البصيرة ومنبع التحقيق ، وربما عبّرهو وأترابه عن القوى المدركة بالطيارة ، و عن القوى المحركة بالسيّارة ، و ذلك لأنّ القوى المدركة أسرع وصولا إلى مقاصدها و مدركاتها ؛ بل ضرب منها آنيّ الوصول إلى المعلوم ، و ضرب منها محض الإدراك بالفعل بلاقوة منتظرة ، و هذا بخلاف القوى المحركة فإنها لاتخلوعن تراخي زمان و تجدد أحوال .

واعلم أنّ كون نسبة القوى إلى النفس كنسبة الملائكة إلى الربّ ممّاذهب إليه كثير من أعاظم العلماء ، منهم صاحب إخوان الصفا حيث ذكرفيه : قال الملك لحكيم من الجنّ : كيف طاعة الملائكة لرب العالمين ؟ قال : كطاعة الحواس الخمس للنفس الناطقة . قال : زدني بياناً . قال : ألاترى أيها الملك أنّ الحواس الخمس في إدراك محسوساتها و إيرادها أخبار مدركاتها إلى النفس الناطقة لايحتاج إلى أمر ونهي ، ولا وعد ولاوعيد ، بل كلّما همّت به النفس الناطقة بأمر محسوس امتثلت الحاسة لما همّت به ، و أدركتها و أوردتها إليها بلازمان ، ولا تأخر ، ولا إبطاء . و هكذا طاعة الملائكة لرب العالمين الّذين لا يعصون الله ما أمرهم ، و يفعلون ما يؤمرون ، لأنه أحكم الحاكمين .

واعلم أنّ النفس مادام كونها متعلقة بالبدن غير واصلة إلى النشأة الكاملة العقلية لا تصرّف لها إلّا في القوى الحيوانية الّتي علمت أقسامها الثلاثة ؛ و ما يتفرّع عنها من القوى المبثوثة في الجسم ، و أما إذا كملت بالعلم والعمل فيطيعها الأكوان العقلية والروحانية والحسية كلّها طاعتها لملك الملوك .

و قال الشيخ العارف صاحب الفتوحات في الباب الحادي والستون و ثلثمائة حيث أراد بيان أنّ الإنسان الكامل خليفة الله ، مخلوق على صورة الرحمان ، بعد ما روى الحديث الإلهي لأهل الجنة من أنه ورد في خبر أهل الجنة أنه يأتي إليهم الملك فيقول[١] بعد أن يستأذن عليهم في الدخول ؛ فإذا دخل ناولهم كتاباً من عندالله بعد أن يسلّم عليهم من الله ، فإذا في الكتاب لكلّ إنسان يخاطبه من الحيّ القيوم[٢] إلى الحيّ القيوم ، أمّا بعد فإني أقول للشيء كن فيكون ، و قد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون . قال ﷺ فلا يقول أحد من أهل الجنة لشيء كن إلّا و يكون بهذه العبارة ، فجاء بشيء[٣] وهو من أنكر النكرات فعمّ . وغاية الطبيعة تكوين الأجسام وما يحمله فليس لها العموم ، وغاية النفس تكوين الأرواح الجزئيّة في النشآت الطبيعية و الأرواح من العالم فلم تعم ، فماأعطى[٤] العموم إلّا للإنسان الكامل حامل السر الإلهي ، و كلّ ما سوى الله جزء من كلّ[٥] الإنسان ، فاعقل إن كنت تعقل ، فانظر في كلّ ماسوى الله

(١) اما أن يكون مفعول يقول مفهوماً من سياق الكلام ، أو الفعل منزل منزلة اللازم أى يتكلم . و قدنقل قده هذا الحديث فى ديباجة الهيات هذا الكتاب بحذف قوله فيقول الى قوله فاذا دخل ـ س ر ه .

(٢) هذا على و تيرة مكاتيب العرب حيث يكتبون فى أولها من زيدبن عمرو الى خالدبن بكر مثلا ، ثم المراد بالثانى الحى لحياة الاول ، والقيوم بقيوميته لاشيء بحياله اذ لا تشريك فى أمرالله الواحد القهار ـ س ر ه .

(٣) أى اتى النبى صلى الله عليه وآله بكلمة شيء و كلمة شيء من أنكر النكرات. لا يقال : هو أنكر النكرات لأنه من أنكرها كماقال الازهرى النحوى أنكرالنكرات شيء ، ثم الممكن ، ثم الجوهر ، وهكذا الى الانسان ، ثم الرجل . لانانقول الشيئية مساوق للوجود و نحوه ، فشيء بعض الامور العامة أى يوجد مساوقه للعموم ـ س ر ه .

(٤) و الحاصل أن الانسان الطبيعى و النفسى ليس لشيء منهما ذلك العموم يعنى عموم القدرة ، لان غاية فعلهما تكون الاجسام و الارواح و انما العموم للانسان العقلى ـ س ر ه .

(٥) هذه الاضافة بيانية أى من الكل الذى هو الانسان . و الحاصل ان كل ماسوى معاط تحت سعة وجود ذلك الانسان ، فان بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجودية ، فكأن الكل مجاليه . و قدورد فى الزيارة المعروفة بالجامعة الكبيرة فى الائمة الطاهرين عليهم السلام أنفسكم فى النفوس ، وأرواحكم فى الارواح ، وأجسادكم فى الاجساد . ☆

و ما وصفه الحق به ؛ و هو قوله : « وإن من شيء إلّا يسبّح بحمده » و وصف [1] الكلّ بالسجود ، و ما جعل لواحد منهم أمراً في العالم ، و لا نهياً ، ولا خلافة ، ولا تكويناً عاماً ، و جعل ذلك للإنسان الكامل ، فمن أراد أن يعرف كماله فلينظر في نفسه ، في أمره ؛ و نهيه ؛ و تكوينه ؛ بلاواسطة لسان ولا جارحة ولامخلوق غيره ، فإن صح المضاء في ذلك فهوعلى بينة من ربّه في كماله ؛ فإنه عنده شاهد منه أي من نفسه في أمره ونهيه وتكوينه بلا واسطة و هوماذكرناه ،فإن أمر أو نهى أوشرع في التكوين بواسطة جارحة من جوارحه فلم يقع شيء من ذلك ، أو وقع في شيء دون شيء ولم يعم مع عموم ذلك بترك الواسطة فقد كمل . ولايقدح في كماله ما لم يقع في الوجود عن أمره بالواسطة ؛ فإنّ الصورة [2] الإلٓهية

٭ و نظائرها كثيرة و ورد أيضاً أن الكل مخلوقة من أخلاق بني آدم ، مثل أن البهائم من شهوته ، و السباع من غضبه ، والنمل من حرصه ، و بعض الحيوانات من حقده ، و بعضها من تكبره ، و بعضها من عجبه . و هكذا و قال الشيخ الرئيس في خطبة بعض رسائله : الحمدلله الذي خلق الانسان ، وخلق من فضالته سائر الاكوان ، و ذلك لان فيه شيئاً كالفلك ، وشيئاً كالملك ، وشيئاً كالحيوان ، وشيئاً كالنبات ، وأشياء كثيرها . فلو كنت ناظراً الى المعنى لا الصورة لم تر في خلق الرحمان من تفاوت، الاترى أن أحوالك من جوعك : وعطشك ؛ و حرصك ؛ و شرهك ؛ و بسطك ؛ و قبضك ؛ و غيرها أمثال ما في غيرك من الحيوان ، و غيره ، بل الكليات و العقائد الحقة التي ليست من الامور المادية بعينها ما في أغيارك و أمثالك .

ان قلت : لم قلت ما في الحيوان مثلا مخلوقة مما في الإنسان و لم لايكون الامر بالعكس ؟ قلت : لان كل شيء أصله و نحو أعلاه و مرتبة أشده عند الانسان ، و لذلك يصير أفضل من الملائكة الكرام أو أضل من الشياطين و الانعام ـ س ر ه .

(١) بصيغة المصدر عطف على قوله قوله أي الشيء الذي وصف الحق تعالى ما سواه بذلك الشيء . قوله : «وان من شيء الا يسبح بحمده» ووصفه الكل بالسجود في نحو قوله تعالى : «ولله يسجد من في السماوات والارض» ؛ فوصف الكل بالطاعة و الانقياد ، وما جعل لها شأناً آخر . و في بعض النسخ وصف بدون الواو العاطفة فيكون لصيغة الماضي بياناً لقوله و ان من شيء الا أنه عبر عن التسبيح بالسجود لاتحاد روح معناهما ـ س ر ه .

(٢) يعني . نخست اين جنبش از حسن ازل خواست ، و هو تعالى خلق آدم على صورته ، وجعله ذاتاً وصفة وفعلا على شاكلته ، ففيه نظير الامر التكويني والتشريعي لله ـ س ر ه .

بهذا ظهرت في الوجود ، فإنه أمر تعالى عباده على ألسنة رسله و في كتبه ، و منهم من أطاع و منهم من عصى ، و بارتفاع الوسائط لا سبيل إلّا لطاعة خاصة لا يصح و لايمكن إبانه قال صلى الله عليه وآله : يدالله مع الجماعة ، و قدرته نافذة ، و لهذا لو اجتمع الإنسان في نفسه حتى صار شيئاً واحداً نفذت همته فيمايريد . و هذا ذوق أجمع عليه أهل الله قاطبة ، فإنّ [١] يدالله مع الجماعة ؛ فإنّ [٢] بالمجموع ظهرالعالم ، والأعيان ليست إلّا هو ، اُنظر في قوله‌تعالى : «ما يكون‌من‌نجوى ثلاثة إلّا هو رابعهم » انتهت عبارته في توضيح المقام الجمعي ، والخلافة الإلهية للإنسان الكامل ، والحمد لله الّذي أوضح لنا بالبرهان الكاشف لكلّ حجاب و لكلّ شبهة سبيل ماأجمع عليه أذواق أهل الله بالوجدان . وأكثر مباحث هذا الكتاب مما يعين في تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض ، و غيره من المقاصد العظيمة الإلهية الّتي قصرت عنها أفكار اُولي الأنظار إلّا النادر القليل من الجامعين

---

(١) تعليل لحجة اجماعهم ـ س ر ه .

(٢) أى بالوحدة الجمعية التي‌هي‌ظل‌بسيط الحقيقة‌الذى‌هو كل‌الخيرات وجدالعالم ، أو بمجموع الاسماء الحسنى وجد ، أو المعنى أن بمجموع الاعيان و الموجودات تالف العالم و التأم . فعلى هذا كلمة هو فى قوله : و الاعيان ليست الاهو راجعة الى المجموع أو الى العالم ، و على الاولين الى المجموع ، و يكون المراد بالاتحاد الاتحاد فى الوجود ، فان المسمى و الاسماء و الاعيان التى هى مظاهر الاسماء متحدة وجوداً لا مفهوماً فى المرتبة الواحدية . و يحتمل أن يكون كلمة هو اسماً لاضميراً ، و بالجملة المقصود من قوله : و الاعيان الخ . أن المجموع الذى يترتب عليه كذا لايخلو عن‌الحق تعالى بل يده معه ، و لولاه لايترتب‌عليه‌شيء أصلا . انظرفى‌قوله‌تعالى : « ما يكون من نجوى » الخ انما كان هو تعالى رابعهم لاثالثهم مثلا لانه ليس واحداً عددياً محدوداً بائناً عنهم بينونة عزلة ، واقعاً فى عرضهم ، كما أن كل واحد منهم بالنسبة الى الاخر كذلك ، فلايكون هو تعالى ثالث ثلاثة ؛ « لقد كفر الذين قالوا : ان الله ثالث ثلاثة » و لانه ليس للشؤون شأن الاوله تعالى معهم شأن ، ولكن له‌تعالى‌شأن ليس للشؤون معه شأن كان هو رابع الثلاثة مثلا . و هذا كما أن وجود الثلاثة مثلا رابع الثلاثة لا ثالثها لان ماهية الثلاثة ماهية ثلاثة و الوجود ليس من سنخ الماهية ، و شيئية الوجود غيرشيئية الماهية و لوكان وجود الثلاثة ثالث الثلاثة كان الوجود جزءاً لماهيته ، و فيه مفاسد . ثم ان الاية و ان دلت على الوحدة فى الكثرة ، والكلام فى الكثرة فى الوحدة ، لكن لما كانت الاولى مستلزمة للثانية أو ردها الشيخ فى المقام ـ س ر ه .

لعلوم المتفكرين مع علوم المكاشفين ، و نحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق والوجدان ، و بين البحث والبرهان ، و لنعد إلى حيث ما فارقناه .

فصل (١٢)

في أن أول عضو يتكون هو ماذا ؟

اختلفت الأطباء والطبيعيون في هذا فزعم المشرّحون إنّ التشريح دلّهم على أنّ القلب أوّل ما يتكوّن من الأعضاء .

وقال بقراط : إنّ أوّل ما يتكوّن هو الدّماغ .

و قال محمد بن زكريا : إنّ ذلك هوالكبد .

و دليل المشرّحين المشاهدة ، إذلا يمكن إقامة البرهان في مثل هذه المطالب الجزئية . و ما ذهب إليه بقراط و محمد بن زكريا لا يقدح في ذلك لأنّ مبنى ما قالاه قياس ضعيف أو فاسد لا بممارسة التشريح فإنّ ابن زكريا زعم أنّ حاجة الجنين إلى القوة الغاذية والمنمية أقوى من حاجته إلى القوة الحيوانية[1] والنفسانية ، والعضوالمتولّي لهذا الأمر هو الكبد ، وهو مقدم في التكوّن . و ردّه الإمام الرازي بأنّ تكون الأعضاء متقدم على اغتذائها ، و ذلك التكوّن إنما يتم بالقوة الحيوانية والحارّ الغريزي فمنبعهما وهو القلب أولى بالتقديم .

أقول : ليس مراد المستدل أنّ الكبد كان يعطي الغذاء للأعضاء الّتي لم تتكوّن بعد ؟ بل مراده[2] أنّ المادة الحيوانية أول ما يوجد فيها من القوى هي النباتية سيّما

(١) المراد بالقوة الحيوانية هنا ماهى مصطلح الطبيعيين و الاطباء ، و هى التى تفعل انبساط القلب و الشرايين و انقباضهما للترويح ، و سيأتى الكلام فيها بعد فصلين - س ر ه .

(٢) حاصله أن مدار الاستدلال على قاعدة امكان الاخس المستعملة فى السلسلة الصعودية ، و أن القوى النباتية مقدمة على القوى الحيوانية ، و هى على القوى النفسانية ، فيكون معال تكونها أيضاً بهذا الترتيب . هذا اذا نظرنا الخ فى هذا جمع بين الاقوال بان الكبد مقدم زماناً و الدماغ مقدم ذاتاً و شرفاً ، و اما القلب فتقدمه بالاضافة - س ر ه .

الغاذية ، ثمّ يوجد فيها بعد طي المراتب النباتية من جهة المبادي القوى الحيوانية على التدريج ، ثمّ النفسانية . فالقياس يقتضي أن يكون المضغة الّتي فيها قوة التغذية والتنمية يتكوّن منها الكبد أولا لأنه عندهم مبدء القوى النباتية ، والّذي يتكوّن بعده هو القلب لأنه معدن القوى الحيوانية ، والّذي يتكوّن بعدهما من الأعضاء هو الدماغ لأنه منبع قوى الإدراكات الّتي غاية القوتين الأوليين .

هذا إذا نظرنا إلى الترتّب الزّماني الطبيعي بحسب الإعداد من طريق استكمالات المواد ؛ و هي من الأدنى إلى الأعلى ومن الأخس إلى الأشرف .

وأما إذا نظرنا إلى الترتّب العلّي والمعلولي ، والتقدم بالشرف و بالوجود ، فالمقدم هو الدماغ كما قاله البقراط ثم القلب ؛ ثم الكبد ؛ ثم سائر الأعضاء ؛ بل المقدم هي الأرواح الّتي في الثلاثة النفسانية أولا ؛ ثم الحيوانية ؛ ثم الطبيعية ؛ ثم الأعصاب ؛ ثم الأوردة والشرائين ؛ ثم العضلات والرباطات ؛ ثم سائر الأعضاء البسيطة ؛ ثم المركبة . و من علم تقدم القوى الآلية على النفوس المستعملة إياها في الزمان ، و تقدم النفوس على قواها بالذات سيّما الناطقة المتقدمة على الكلّ بالذات ، و تأخرها عن الكلّ بالزمان لاعلى وجه الدور المستحيل ؛ لإنّ القوة المتقدمة على النفس بالزمان المعدة إياها غير القوة الفائضة منها بالعدد ، وعينها بالحقيقة . لا يتعجّب عن تقدم بعض الأعضاء كالكبد بالزمان على بعض متأخر عنه بالطبع كالدماغ .

و استدل على تقدم القلب بأنه لاشك أنّ في المني روحاً كثيرة ، و فيه الحرّ والخثورة بما فيه من كثرة الهواء الحارّة ، ولذلك يشتد بياضه ، و اذا ضربه البرد الّذي هو أولى بالتجميد والتكثيف يزول خثورته و بياضه و يصير رقيقاً ، و إذا كان كذلك فوجب أن يكون أوّل متكوّن منه هو الّذي أسهل ، والحاجة إليه أمسّ . ولاشك أنّ الروح أسهل تكوناً من العضو ؛ فإنّ انقلاب الأجزاء الهوائية الموجودة في المني المنقذف إلى الرحم إلى الرّوح أسهل من صيرورتها عضواً ، والحاجة إلى تكوّن الرّوح لانبعاث القوة المصوّرة و اشتدادها أمسّ من الحاجة إلى العضو ، فثبت أنّ تكوّن الروح قبل تكوّن العضو . ثمّ لابدّ أن يكون لذلك الروح مجمع حاصر ، لأنه يمتنع أن يهمل الطبيعة أمر

هذه الروح حتى يتحرك كيف اتفق؛ و ينمو كيف اتفق؛ فيجب أن يكون الجوهر الروحي أول ما يتكوّن و هو يجتمع في موضع واحد، و يحيط به ما هو أكثف الأجزاء من المني، وليس لبعض الجوانب بأن يكون مجمعاً لتلك الأرواح أولوية من الجانب الآخر؛ فلابدّ أن يكون مجمعها هو الوسط، ويكون سائر الأجزاء محيطة به كالكرة. و ذلك المجمع ليس هو الكبد لأنّ حاجة الأعضاء إلى الغذاء بعد تكوّنها كما مرّ في إبطال مذهب ابن زكريا فإذن ذلك المجمع هو الموضع الّذي استحكم مزاجه و هو القلب.

أقول: فيه نظر لأنا إن سلّمنا أنّ أول ما يتكوّن من بخارية الأخلاط هو الروح، و أنه أسهل وجوداً من الأعضاء، وأمسّ حاجة إليه منها، إلّا أنّ الروح منه ما هو طبيعي قريب الشبه مما يوجد في الأجسام النباتية من الأجزاء اللّطيفة البخارية، و منه ما هو حيواني يختص بالمزاج الحيواني، و منه ما هو نفساني قريب الشبه بالأجرام الفلكية. فالّذي يتكوّن منه أولا في الحيوان هو الأرواح الطبيعية، و المجمع الحاصر لها هو المناسب إياها و هو الكبد، ثم يضيف إليها للأجزاء الغذائية بالقوة الغاذية الّتي فيها؛ فيغتذي و ينمو و يتكامل فتتزيد حاجتها حسب تكاملها في الجوهر و تزايدها في المقدار إلى منزل أعلى؛ و موضع أشرف و أقوى؛ فيضم إلى المجمع الأول في جانبه العالي الّذي فيه قوة الحرارة مجمع آخر روحه أصفى وأقوى وأحرّ وأقبل للحياة وهو القلب، وهكذا يتولّد سائر الأعضاء بعضها للرئاسة، و بعضها للخدمة إلى أن يتمّ البدن بجميع ما فيه من القوى والأعضاء كمدينة عامرة يتزايد أجزائها شيئاً فشيئاً فيحتاج إلى سلطان مطاع يخدمه الرعايا، و يخدم الرعايا المساكن والمنازل و الدواب و غيرها، وربما كان وجود السلطان آخراً في السعي والعمل، وأولاً في الفكر و الغاية.

فصل (١٣)

في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن

قد أشرنا سابقاً إلى أنّ النفس الناطقة المدركة للمعقولات بالفعل إنما يحدث لمن يحدث في حدود الأربعين عاماً بحسب الغالب، و أما النفس المتميزة عن سائر النفوس الحيوانية باستعدادها للكمال العقلي، و وقت تعلّقها فزعم الشيخ الرئيس في ذلك أنّ منيّ المرأة

تصير ذات أنفس بنفون قوة الذكورية فيه ؛ فإنّ الروح يشبه أن يتكوّن من نطفة الذكر والبدن من نطفة الأنثى فإذا صار ذلك ذا نفس تحرّكت النفس إلى تكميل الأعضاء ، و تكون حينئذ النفس غاذية إذلا فعل لها غير ذلك . ثم إذا استقرت فيها القوة الغاذية أعدت للنفس الحسّية فيكون فيها قوة قبول النفس الحسّية ، وإن كانت الحسّية في ذوات النطق والنطقية واحدة ؛ لأنّ [١] الأعضاء الحسّية يتم معها وكذلك الغاذية وأعضائها . و أيضاً فأعضاء الحيوان لايعمّها الحس و يعمّها الاغتذاء فلا يبعد [٢] أن يكون النطفة يحصل فيها الغاذية مستفادة من الأب ، والأخرى يحدث من بعد . ويجوز أن يكون الغاذية الّتي جاءت من الأب يبقى إلى أن يستحيل المزاج استحالة مّا ، ثم يتّصل به الغاذية الخاصة ، كأنّ المستفادة من الأب لاتبلغ من قوتها أن يتم لتدبيرها إلى آخره بل تفي بتدبيرها مدة ثم يحتاج إلى أخرى ، كأنّ ما يؤخذ من الأب قد تغيّر عما عليه الواجب فليس من نوع الغاذية الّتي كانت في الأب والّتي في الولد و لكن لم يخرج التغيّر به أن يعمل عملاً ما مناسباً لذلك العمل ، وكيفما كان فإذا صار القلب و الدماغ موجودين في الناطق تعلّقت بهما النفس النطقية و يفيض منها الحسية . أما النطقية

(١) الى قوله فلا يبعد تعليل لقوله اعدت للنفس الحسية . و قوله : وكذلك الغاذية أى كما أن الاعضاء الحسية يتم بالنفس الحسية كذلك الاعضاء النباتية يتم بالنفس النباتية التى هى فى الاول غاذية . و قوله : و أعضاء الحيوان الخ يترائى منه أنه لامناسبة له بما قبله ظاهراً ، مع أنه غير صحيح فى نفسه اذما من عضو الحيوان الاوله اغتذاء و الا يفسد فى عالم الكون و الفساد فى أسرع وقت حتى الظفر و الشعر مثلا ، و ان لم يكن لهما اللمس . وكذلك الارواح البخارية الثلاثة الطبيعية و الحيوانية و النفسانية ، كما سينقل عن المباحثات كل ذلك مقرر فى علم الطب . فاعلم أنه تأكيد لقوله : لان الاعضاء الحسية يتم معها أى أعضاء الحيوان لايعمها الغاذية و لايتم بها حتى لاتحتاج الى النفس الحسية ، والتعبير عن الغاذية بالاغتذاء غيرعزيز ولاسيما فى كلام الشيخ كما يعبرون عن المدرك بالادراك ، و عن مبدء التحريك بالتحريك - س ر ه .

(٢) متفرع على مجموع ما سبق ، و حاصله ان هنا غواذى ثلاث التى للاب ، و التى هى مستفادة منها ، و التى يحدث بعدها ، و هى الخاصة ببدن المولود . و انما لم يقل مستفادة من الام مع أنه أظهر لما ذكر أن النفس يشبه أن يكون من نطفة الذكر - س ر ه .

فيكون غير مادية و لكنها لاتكون عاقلة ؟ بل تكون كما في السكران و المصروع ، و إنما تستكمل باُمور من خارج .

هذا ما نقله الفخر الرازي عن الشيخ و إنّي ما وجدت في كتبه هذه العبارة ، ولا يبعد أن تكون مذكورة في شيء منها ، وفيه مواضع أنظار حكمية :

الأول أنّ استفادة المادة المنوية قوة غاذية من نفس متعلّقة ببدن آخر غير صحيح سيّما [١] و كثيراً مّا يوجد النطفة باقية بعد فناء الأب و النفس ؛ ولا غيرها من القوى المتعلّقة بالأجرام لايفعل فعلاً طبيعياً في غير بدنها ومادتها بل النطفة قدفاضت عليها من المبدء الفعّال كمالات متعاقبة جوهرية ، أولهاكالصورة المعدنية وهي الحافظة للتركيب و المفيدة للمزاج . و ثانيها الصور النباتية ، و بعدها الجوهر الحيواني ، و هكذا وقع الاشتداد في الوجود الصوري الجوهري إلى أن تجرّد و ارتفع عن المادة ذاتاً ، ثمّ إدراكاً و تدبيراً ؛ و فعلا و تأثيراً .

الثاني إنّ النفس الناطقة لو كانت بكما لها الذاتي الأوّلي موجودة في أول تكوّن القلب و الدماغ لكانت ضائعة معطلة عن فعلها و كمالاتها اللائق اللاّزم لها من غير عائق خارجي مدة مديدة . و هذا مما أقيم البرهان الحكمي على نفيه ، و ليس ذلك كحال السكران والمصروع ؟ لأنّ السكر و الصرع من الأسباب و الموانع الخارجة عن جبلّة النفس ، و كذا النوم المانع لظهور الكمالات الموجودة بالفعل في ذات النفس ، بل النفس إنماتصير ناطقة بحركة جوهرية وقعت في زمان طويل .

الثالث إنّ في غير الطريقة الّتي اخترناها يلزم وجود الآلة قبل مستعملها ؛ كالغاذية مثلا فإنها لاشك أنها من قوى النفس الناطقة فيما له تلك النفس ، فإذا كانت موجودة قبل وجود النفس يلزم ما ذكرناه من المحذور . و أما على طريقتنا فالجوهر النفساني يتدرج في الاستكمال و يستلزم و يتضمن من القوى و الفروع ما كان يستلزمه

(١) والحال أن المعلول محتاج الى العلة فى البقاء كما فى الحدوث ، فالقاسر للحجر المرمي الى فوق اذا فنى و هو يتحرك بعد الى فوق نعلم انه كان معداً و ان الفاعل معه و هو الطبيعة الغير المخلاة بنفسها . و أما فيما نحن فيه فمعلوم أن نفس الاب ليست معدة لهذه الغاذية حتى لا يقدح فناؤه فى بقائها ؛ ويكون فاعلها المبدء الفياض و الا لكانت هذه الغاذية الخاصة ببدن المولود لاالمستفادة و الكلام فيها - س ر ه .

و يتضمنه من قبل مع زوائد أُخرى كميّة و كيفيّة ، و تلك القوى و الفروع متجددة بالعدد حسب تجددها في الشدة و الكمالية . و ما أحسن ما وقع من بعض الحكماء في التمثيل لحال النفس من مبادي تكوّنها إلى غاية كماليتها و اتصالها بالعقل الفعّال من أنّ العقل الفعّال كنار تأثّر عنها فحم بالحرارة ، وآخر بالتحمّر و التجمّر ، وآخر بالاضاءة والإحراق ، فيفعل فعل النار و فعل الأولين ، و كلّ ما وقع له الاشتداد يصدر عنه ما يصدر مما تقدم عليه . فهذا مثال مراتب آثار العقل في النبات و الحيوان والإنسان ، و كما أنّ النور الشديد يشتمل على مراتب الأنوار الّتي دونه ، و ليس اشتماله عليها كاشتمال مركّب على بسيط ؟ ولا كاشتمال مقدار على أبعاضه الوهمية ؟ بل على ضرب آخر ، فكذلك الوجود القوى جامع لما في الوجودات الضعيفة الّتي دونه فيترتب عليه ما يترتب عليها ، و هكذا يزداد الآثار باشتداد القوة و فضيلة الوجود . و ربما أخرجه الاشتداد من نشأة داثرة إلى نشأة باقية فيصير ذاته من المفارقات عن الأجسام و علائقها ؛ فيجعل من قبله خليفة متوسطة بينه وبين تدبير الأجسام كما يطول شرحه .

فصل (١٤)

في اختلاف هذه القوى

قيل : غاذية كلّ عضو مخالفة لغاذية العضو الآخر بالنوع و الماهية و إلّا لمااختلف أفعالها نوعاً ، [١] و كذلك القول في النامية و المولّدة و الخوادم الأربع ، و إنما هي متحدة بالجنس .

(١) هذا فى النامية و الخوادم الاربع غير مسلم الافى الاختلاف عدداً بل مرتبة باعتبار القوابل لان فعل النامية ليس الا التمدد و هو غير مختلف نوعاً سواءاً كان فى العصب أو الوريد أو الشريان أو غير هما و كذا فى الجذب والامساك والدفع . اللهم الا فى الهضم باعتبار تحصيل الكيلوس والكيموس وغيرهما. نعم يتم فى الغاذية والمولدة باعتبار المغيرة الثانية فى الاولى ، و المغيرة الاولى فى الثانية وكذايتم فى المصورة ـ س ر ه .

أقول: اختلاف [١] الأنواع [٢] في الآثار القريبة الصادرة من القوة بلاواسطة و إن استدعى اختلاف تلك القوة إما عدداً أو نوعاً ، و لكنّ الآثار البعيدة الصادرة عن القوة بواسطة لايستدعي اختلافها نوعاً اختلاف تلك القوة لانوعاً ولا عدداً. ألاترى أن المبدء القريب لكلّ فلك يخالف نوعاً للمبدء القريب لفلك آخر ، و لكن إله كلّ فلك هو إله جميع الأفلاك ، واحد لانظير له ، فغاذية كلّ عضو و إن كانت مخالفة لغاذية العضو الآخر في الفعل و المحلّ ، و لكن غاذية [٣] الشخص الواحد كزيد مثلا واحدة بالحقيقة والمادة أعني البدن ، و الغاية و الفاعل أعني النفس دون الآثار و الصوادر ، و هكذا قياس سائر القوى و الفواعل ، و الغرض أنّ تعدد الآثار و المعلولات حقيقة و نوعاً لا يستلزم كلية تعدد عللها و مباديها ؛ بل قد تكون [٤] الوحدة و الكثرة من لوازم مقامات الوجود ؛ فالنفس مع وحدتها تتضمن جميع القوى المدركة و المحرّكة المتخالفة نوعاً عند ماظهرت

(١) ان قلت : هذا الذى سلمه ره يكفي القائل فما الفرض . قلت : غرضه نفي اختلاف القوى بالكلية بأن الاثار و ان استدعت اختلاف القوى في النشأة السافلة لكن لاتستدعى اختلافهافى النشأة العالية فانها فى النشأة العالية بنحو الجمع و البساطة موجودة و هى بعينها هى التى فى النشأة السافلة مع اختلاف الاثار ، و لكن تلك الاثار بالنسبة اليها و هى فى النشأة العالية النفسية بعيدة - س ر ه .

(٢) الماهية لاتختلف أجزائها بالقياس الى شيء و شيء فلوسلم التخالف النوعي بينها استحال تغيره عما هوعليه على أى تقدير فرض . فالذى ذكره رحمه الله من الاختلاف في مرتبة تحقق الاثار والوحدة فى مرتبة جامعية النفس انما يصح بالنظر الى وجودها لاماهيتها ، كما أن الانواع المادية أنواع و ماهيات متخالفة ، و الجميع بحسب الوجود فى مرتبة المبادى العالية واحدة قطعاً . والظاهر انهذا هو مراد المصنف ره و ان كانت عبارته لاتخلو عن قصور أو ابهام - ط مد .

(٣) هذا اشارة الى أن المبادى و العلل فى النشأة السافلة البدنية أيضا لها نحو توحد من حيث أنها تشخص واحد حقيقتها واحدة ، حيث أن حقائق القوى كسائر وجودات والوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك و مادتها بدن واحد ، و فاعلها و غايتها واحدة - س ر ه .

(٤) كلمة بل للاضراب أى لايستلزم كلية تعدد عللها بل ان كانت فى مقام سافل تعددت بوجه ، و ان كانت فى مقام شامخ فلا - س ر ه .

في نشأة البدن ، و هي متحدة عند ما كانت في النفس كاتحاد الحواس الخمس في الحس المشترك ، و اتحاد المدارك كلّها في العقل النظري ، و كاتحاد القوى المحرّكة النباتية كالجذب والدفع وغيرها في القوة النباتية ، و اتحاد جميع القوى المحركة المبثوثة في الأعضاء في القوة الباعثة الحيوانية ، و العقل العملي في الإنسان .

فصل (١٥)

في اثبات القوة الحيوانية للانسان

اعلم أنّ كلّ طبيعة لنوع من أنواع الموجودات ما لم يستكمل شرائط النوع الأخس الأنقص الّذي دونها و لم يستوف قواه ولوازمها لم تتخطّ به إلى النوع الأشرف الأتم . و هذه قاعدة كلّية [1] برهانية ذكرها الشيخ في بعض كتبه ، و يستفاد من كتب المعلّم الأول ، فالطبيعة الّتي بلغت إلى حدّ الإنسانية و النفس الناطقة لابد من استيفائها لجميع الشرائط الحيوانية أُصولها و فروعها حتى يبلغ إلى مقام الناطقة ، فإذن لابدّ في الإنسان من وجود القوة الحيوانية لكن لا على وجه التفصيل والتحصيل بأن يكون في الإنسان قوة حيوانية بالفعل و قوة أُخرى إنسانية ، بل على الوجه الّذي حققناه في الفلك من كون نفسه العقلية هي بعينها نفسه المنطبعة لا تغاير بينهما بالعدد بل بالمعنى و الأثر ، فالقوة الناطقة فينا بعينها هي القوة الحيوانية الّتي بلغت حدّ الناطقة كما قد كررنا الإشارة إليه ، و المراد بها القوة الّتي بها يستعد الأعضاء لقبول قوى الحس و الحركة .

و اعلم [2] أنّ الشيخ لم يتعرض لهذه القوة في كتبه الحكمية كالشفا و النجاة وغيرهما و لكنها أثبتها في القانون .

---

(١) و نقل عنه المصنف فى كتاب المبدء والمعاد مستدلا بها على عدم وجود عالم آخر فى عرض هذا العالم ، و البرهان عليها قاعدة امكان الاخس المستعملة فى السلسلة الصعودية بازاء قاعدة امكان الاشرف المستعملة فى السلسلة النزولية . و أيضاً عدم جواز الطفرة فى الحركة الجوهرية كالاينية ـ س ر ه .

(٢) اعلم أن القوة الحيوانية تطلق باشتراك الاسم كثيراً على المدركة والمحركة ☆

و جمهور الأطباء قائلون بها لا على وجه حققناه بل على أنها قوة منفصلة عن الناطقة موجودة بالفعل مغايرة إياه.

و احتجوا عليه بأنّ العضو المفلوج فيه قوة نفسانية ، لأنّ ما فيه من العناصر المتداعية إلى الانفكاك إنما يبقى مجتمعة بقاهر يجبرها ، و ذلك القاهر ليس من توابع المزاج ، لأنّ تابع الشيء لايكون حافظاً عليه ، فإذن فيه قوة متقدمة على مزاج العضو حافظة إياه عن التلاشي و الفساد ، فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية و هي إما قوة الحس و الحركة الإرادية ، أو قوة نباتية تفعل التغذية وغيرها ، أو قوة أُخرى غير هذين النوعين، لكن الأول باطل لأنّ العضو المفلوج ليس فيه قوة حس ولا حركة . و كذا الثاني باطل بوجهين : أحدهما أنّ قوة التغذية قد تبطل مع بقاء تلك القوة . و ثانيهما أنّ هذه القوة مفيدة لقبول الحس و الحركة لولا المانع ؛ فلو كانت هذه القوة هي الغاذية و الغاذية موجودة في النبات ؛ فيلزم أن يكون في النبات استعداد قبول الحس و الحركة . و التالي باطل ، فالمقدم مثله ، فإذن هذه القوة نوع آخر مغاير للقوى النفسانية و النباتية .

أقول : هذا الاستدلال مع قصوره عن إفادة هذا المطلوب مشتمل على الخلط و الالتباس .

أما بيان القصور : فلأحد أن يقول إنّ القوة الموجودة في العضو المفلوج هي قوة نباتية غاذية .

---

* في الحيوان ، و قدمر أنها تسمى قوى حيوانية لاختصاص الحيوان بها ، و على القوة التي يستعد بها الاعضاء لقبول الحس و الحركة ، و هي المرادة هنا . و هذا الاطلاق في عرف الاطباء أكثر فيقسمون الاعضاء الى رئيسية وهي الكبد والقلب و الدماغ . و الارواح الى ثلاثة : روح طبيعي منبعه الكبد و مجراه الاوردة ، و روح حيواني منبعه القلب و مجراه الشرايين ، و روح نفساني منبعه الدماغ و مجراه الاعصاب . و يقسمون القوى الى ثلاث : قوة نفسانية ، و قوة طبيعية نباتية ، و قوة حيوانية بها تدبير الروح الحيواني ، و انبساط القلب و الشرايين و انقباضهما لترويح الروح بجذب النسيم ، و دفع البخار الدخاني و بها يكون حركات الخوف و الغضب و الحزن و الفرح ، و بها و بتنفيذ ها الروح الحيواني في الاعضاء حياة الاعضاء واستعدادها لقبول قوتي الحس و الحركة - س ره .

قولهم : قد يبطل قوة التغذية مع بقاء تلك القوة .

قلنا : لانسلّم بطلانها بل نقول : قوة التغذية باقية و إلّاسرع (١) التحليل في العضو حتى زال في زمان قليل أكثر مقداره و ليس الأمر كذلك غاية الأمر أن لايظهر أثرالتغذية ظهوراً بيّناً لمانع .

و قولهم : قوة التغذية موجودة في النبات و هي غير مفيدة لقبول الحس والحركة .

قلنا : الغاذية الّتي في النبات مخالفة (٢) بالماهية للغاذية الّتي في الحيوان ، كما أنّ الحيوانية الّتي في سائرالحيوانات مخالفة بالماهية للحيوانية الّتي للإنسان .

و السبب في(٣) ذلك على الوجه الكلّي أنّ جهة القوة بنا في جهة الفعلية ، فالصورة إذا قويت فعليتها و وجودهااستكملت المادة بها و تمت ذاتها بتلك الصّورة ، فبطل استعدادها لقبول صورة اُخرى لشدة وجود الصورة . و أمّا إذا كانت الصورة ضعيفة الوجود بين

(١) أقول : ما تقولون في العلة المسماة باطروفيا و هي عوز الغذاء و عدمه ـ س ر ه .

(٢) هذا يناقض ماسبق منه قده في بيان تعدد القوى عند الكلام على دليلهم القائل بأنه لو كانت القوى الحساسة والمحركة هي القوى النباتية لكان النبات حساساً متحركاً بالارادة حيث أبدى المعترض المخالفة النوعية بين الغواذى ، و دفعه المصنف قده بلزوم الاشتراك اللفظى لو لم تتحد فى الجنس مع ما او ضحناه فى الحاشية التى كتباها هناك ـ س ر ه .

(٣) هذا هو السر فى كون بعض الاجناس نوعاً كالاجناس المتوسطة ، فان التفاوت بين الجسم النامى الذى لايقال له النوع ، و النامى الذى يقال له الجنس ليس بمجرد اعتبار بشرط لا ولا بشرط ، اذ شأن الحكيم البحث عن أحوال الموجودات . بل التفاوت انما هو باعتبار أن المادة فى الجسم النامى الذى هو نوع قد وقفت عن الحركة و الترقى كما فى الشجر ، فليس تحصله عين الابهام ، و هى فى النامى الذى يطلق عليه الجنس غير واقفة عن الحركة و الترقى كما فى النطفة الحيوانية . و كذا فى البذر قبل حال الوقوف فالنامى هنا جنس اذتحصله عين الابهام الا أنه لايدفع الحاجة الى شرط للقبول و ما بهالاستعداد للمستعد ، فالقوى النباتية فى النبات لا يقبل القوى النفسانية لعدم القوة الحيوانية و الروح البخارى الحيوانى القلبى فيه و التى فى الحيوان يقبلها لوجودهما فيه ـ س ره .

محوضة الفعلية ، و صرافة القوة لم يمنع المادة عن قبول صورة أُخرى فوقها ، فالأول كما في العناصر حين بساطتها ؛ فالنار الصرف لا تقبل صورة النبات و الحيوان ، و كذا الأرض و الماء و الهواء . و أما إذا انكسرت كيفياتها و ضعفت سورة صورتها استعدت المادة لقبول صورة أُخرى . فعلى هذا القياس القوة الغاذية [1] الّتي في النبات لشدة فعليتها منعت عن قبول الحيوانية بخلاف الغاذية الّتي في الحيوان ، فإنها لضعفها تقبل قوة أُخرى فوقها . و كذلك الإنسان لما كان ضعيف الحيوانية كما قال تعالى : « خلق الإنسان ضعيفاً » صارت حيوانيته خميرة لفطرة أُخرى ، ومادة قابلة لنشأة ثانية باقية .

و أما بيان الخلط و الالتباس فقد [2] علمت أنّ القوة الحيوانية ليست إلّا مبدء الحسّ و الحركة ، فانّ الحياة الحيوانية تنوط بمبدء هذين الأثرين فإذا لم يكن مبدؤهما موجوداً في العضو المفلوج بل قد بطل و انفسخ فكيف يحكم [3] بأنّ القوة الحيوانية موجودة فيه مع بطلان هاتين القوتين ؟ . فالحقّ أنّ الموجود في العضو المفلوج من القوى النفسانية هي قوة التغذية ، و من الأرواح هي الروح الطبيعي الّذي يسري من الكبد إلى سائر الأعضاء .

---

(١) أقول : جهة القبول في الغاذية لا يغني عن القوة الحيوانية ، فان القوة الحيوانية ما به القبول للغاذية بها تقبل القوى النفسانية كما أن كل استعداد لابد له مما به الاستعداد؛ فالعناصر المكسورة الصورة لابد في قبولها لصورة اخرى من قوة اخرى عرضية هي المزاج ـ س ر ه .

(٢) هذا منه قده غريب غاية الغرابة فان القوة الحيوانية مبدء قابل للحس والحركة ، و المبدء الفاعلي لهما هو القوة النفسانية الدماغية لا الحيوانية القلبية ، و قد صرح نفسه بان المراد بها القوة التي يستعد بها الاعضاء لقبول قوتي الحس و الحركة ، و قال بعد أسطر : ان هذه القوة مفيدة لقبول الحس و الحركة لولا المانع و قد صرح القوم أيضاً بذلك ـ س ر ه .

(٣) أقول : حكمهم بذلك لاجل أن لادخل لعدم وجود أثر قوة الحس أي اللمس ، و أثر قوة الحركة في عدم وجود الحيوانية ، لانها قوة تصلح الروح الحيواني الذي في عضو المفلوج و يبسط و يقبض شرائينه ، و يعد العضو لقبول الحس والحركة لولا مادة الفلوج ـ س ر ه .

و أما القول بأنّ الموجود هي قوة الحسّ و الحركة الإراديّة لكن فعل الحسّ و الحركة الإراديّة لم يوجد لمانع منع الفاعل الموجود عن فعله ، و ذلك المانع هو مادة الفالج لأنها قد منعت عن[1] أفعال قوى الحسّ و الحركة عنها ، و لا تكون مبطلة لذاتي القوتين .

فليس بشيء لأنّ هذه القوى جسمانية و المادة داخلة في تعين وجودها ؛ فاذا كانت موجودة و كان وجودها لامحالة في مادة صالحة لقبولها فكيف صلحت[2] تلك المادة لقبول وجودها و منعت عن صدور فعلها ؟ .

نعم لو قال[3] أحد : بأنّ النفس الإنسانية ما دامت متعلقة بالبدن و هي تكون مبدءاً لجميع القوى النطقية و الحيوانية و النباتية و الطبيعية ، لكن أجزاء البدن متفاوتة في قبول ذلك ففي بعضها يتعلّق النفس بأكثر قواها كالدّماغ و القلب ، ففيه القوة الإدراكية و التحريكيّة الإراديّة و النباتية كلّها ، و في بعضها يتعلّق ببعض قواها كالطبيعة و شيء ضعيف من النباتية كالأظفار و الأسنان و العظام ، و لذا يختلف تعلّقها بالبدن في الأحوال ؛ ففي حالة النوم و السكر الشديد يرتفع بأكثر قواها القريبة من أفقها عن البدن ، كالشمس إذا غربت في الأفق ، و خفيت بجوهرها و ذاتها عن عالم الأرض ، و بقي بعض أضوائها و أظلالها في وجه الأرض ، إذ لو انقطعت بتمام قواها عن

---

(١) الصواب حذف كلمة عن أو كلمة عنها - س ره .

(٢) أقول : القائل تعرض لهذا بقوله : لمانع منع الخ فالمادة و ان لم تكن نفسها مانعة لكن فيها مانع آخر عارض كما في كل قسر صلحت المادة لقبول الطبيعة ، وفيها مانع عن صدور فعلها .

ان قلت : لعله منع في موارد القسر أيضاً عدم صلوح المادة لقبول أثر الطبيعة ، كيف و مبدء الاثار هو النحو الاعلى منها و الاثار هي النحو الاضعف منه ، فقبول المادة للمبدء في قوة قبول آثاره لانه مرتبة انمساج كل الاثار ، كل ذلك مبرهن عليه عنده قده .

قلت : هذا مما لايجديه نفعاً اذ على هذا يمكن أن يكون القوة التي في العضو المفلوج قوة الحس و الحركة هكذا - س ره .

(٣) لاجواب لكلمة لو كما ترى - س ره .

البدن في النوم لبطل و مات البدن دفعة . و لو تعلّقت به بكلّيتها لصدر منها في النوم ما كان يصدر عنها عند اليقظة .

فقد علم من هذا أنّ وجودها لايقتضي سراية قواها كلّها في كلّ عضو من البدن ، و لا في كلّ وقت . فالعضو المفلوج من شأنه أن يسري فيه بعض قوى النفس كالطبيعية و النباتية دون الحيوانية . فظهر أنّ استدلالهم على وجود القوة الحيوانية من جهةالعضو المفلوج ليس بصحيح ، فالمصير في ذلك إلى ما أحكمنا بنيانه و أوضحنا تبيانه .

الباب الرابع

من علم النفس في أحوال القوى المختصة بالنفوس الحيوانية الّتي منها مبادي الإدراكات الظاهرة، ومنهامبادي الإدراكات الباطنة، وهي أشدّ قرباً من عالم الملكوت[1]، و منها مبادي الحركات الإرادية و هي أنزل درجة من مبادي الإدراكات جملة وفيه فصول:

فصل (١)

في الاشارة الى تلك القوى ومنفعة كل منها على الاجمال

اعلم أنّ الله لمّا خلق من المواد الأرضيّة جوهر النبات الّذي هو أكمل وجوداً من العناصر و الحجر و المدر و من الجواهر المعدنية كالحديد و النحاس و غيرهما، لأنّه خلق فيه قوة تجذب الغذاء من جهة أصله و عروقه الّتي في الأرض، و أعدّ له آلآت و قوى هي خوادم له. أمّا القوى فقد مرّ ذكرها، و أمّا الآلآت فهي العروق الدقيقة الّتي تراها في كلّ ورقة يغلظ اُصولها ثمّ ينشعب؛ ولا يزال يستدقّ إلى عروق شعرية تنبسط في أجزاء الورقة حتى تغيب عن البصر، لكن لماكان النبات مع هذا الكمال الّذي يفوق به على العناصر و المعدنيات ناقص الخلقة غير تامّ الوجود، ولا مستقلا في وجوده، فإنه لو أعوزه غذاء يساق إليه و يماسّ أصله جفّ و يبس وفسد، ولم يمكنه طلب الغذاء من موضع آخر، فإنّ الطلب إنّما يكون بمعرفة المطلب و بالانتقال إليه، وبقدر الطلب يكون المعرفة، و على قدر المعرفة يمكن الانتقال إلى المعروف به، و النبات عاجز عن ذلك فلو كانت فيه معرفة الطلب لكان معطلا وجودها فيه، و الله سبحانه أجلّ من أن يخلق أمراً معطلا. و البرهان قائم على أن لا معطل في الكون، و لو فرض شعور في النبات

(١) المراد بالملكوت مايعم الجبروت والا فهي من الملكوت لأنها أشعر بأمنه، نعم هي من الملكوت الاسفل لا الملكوت الاعلى - س ره.

لكان شعوره لا يتعدى مما جبّل عليه ، فعناية الله تعالى تعلّقت بخلق ما هو أكمل وجوداً من النبات فأنعم على الحيوان قوّة الإحساس و قوّة الحركة في طلب الغذاء . فأول مراتب الحواس هي حاسّة اللّمس لأنّ الحاجة بها أمسّ ، و لهذا يعمّ الحيوانات كلّها و يسري في الأعضاء كلّها إلّا نادراً ، لأنّ الحيوان الأرضي مركّب من عناصر متضادة الكيفيّات الأولية قد اعتدلت و تصالحت و استقرت على كيفية واحدة بضرب من الوحدة ، وصلاحه باعتدالها و فساده بانحرافها عن ذلك الاعتدال ، فلا يتصوّر حيوان إلّا و أن يكون لـه هذا الحس ، لأنه و إن لم يحسّ أصلا فليس بحيوان . و أنقص درجات الحسّ أن يحسّ بما يلاصقه و يماسه ، فإنّ الإحساس بما يبعد منه إحساس أتم و أقوى ، و هذا الحسّ تجده في كلّ حيوان حتى الدود الّتي في الطين فإنه إذا غرز فيها إبرة انقبضت للهرب لا كالنبات يقطع فلا ينقبض إذ لا يحس بالقطع . إلّا أنّ الحيوان اللمسى كالدود ناقص الحياة لا يقدر على طلب الغذاء من حيث يبعد عنه فافتقر في كماله إلى حسّ يدرك مايبعد عنه ، فأفادت له العناية قوة الشم ، لكنّه يدرك به الرائحة و لا يدري أنها جاءت من أيّ ناحية فيحتاج إلى أن يطوف كثيراً من الجوانب ، فربّما يعثر على الغذاء الّذي شمّ ريحه ، وربّما لم يعثر فيكون في غاية النقصان أيضاً لو لم يخلق فيه غير هذا ؛ فخلق له البصر ليدرك ما بعدعنه ، ويدرك جهته فيقصد تلك الجهة بعينها . إلّا أنّه مع ذلك يكون ناقصاً إذ لا يدرك به ماوراء الجدار و الحجب فلا يبصر غذاءً يحجب عنه ، ولا يبصر عدوّاً يحجب عنه . و قد لا ينكشف الحجاب إلّا بعد قرب العدوّ فيعجز عن الهرب فخلق له السمع حتى يدرك به الأصوات من وراء الجدران عند جريان الحركات ، و لأنّ الانسان لا يدرك بالبصر إلّا شيئاً حاضراً . وأمّا الغائب فلا يمكن معرفته إلّا بكلام ينظم من حروف ، و أصوات يدرك بحس السمع ، فاشتدت الحاجة فينا إليه فخلق لنا ذلك وميزّنا بفهم الكلام عن سائر الحيوانات . و كلّ ذلك ما كان يغنينا ولا للحيوان لولم يكن قوّة الذوق إذ يصل الغذاء فلا يدرك أنه موافق أو مخالف فيأكله ، وربّما يكون مهلكاً كالشجرة يصبّ في أصلها كلّ مايع ولا ذوق لها فتجتذبه و ربّمايكون ذلك سبب جفافها ثمّ كلّ ذلك لا يكفي لو لم يخلق في مقدم الدماغ إدراك آخر يسمى بالحس المشترك يتأدى إليه

المحسوسات الخمس و يجتمع فيه ، و لولاه لطال الأمر على الحيوان ويقع في المهالك ، فانّ بعض الحيوانات كالفراش و غيرها لفقده الحس الباطني ربما يتهافت على النار مرّة بعد اُخرى ، وقد تأذى بها . و لو كان له تخيل [١] و حفظ لما وقع الإحساس به أولا لم يكن يعود إليما تأذى به مرّة . ثمّ مع ذلك ناقص لأنه لم يمكنه الحذر مما لايدركه بالحس إذ ما لم يتأذّ بشيء فلا يدري أنه مما يحذر منه ؛ فخلق الله للحيوانات الكاملة كالفرس و غيره قوة يدرك بها معنى جزئياً لا تدخل تحت حس و لا تخيل ، و تلك القوة هي الواهمة ، فانّ الفرس مثلا يحذر من الأسد إذا رآه أولا من غير أن يتأذى به ، فلايكون حذره موقوفاً على أن يحس به مرّة و يتأذى به . و كذا الشاة يرى الذئب أولا فيحذره ، و يرى الجمل و البقر وهما أعظم منه شكلا و أهول صورة فلايحذرهما . و إلى الآن يشارك البهائم الانسان في هذه الإدراكات . و بعد هذا يكون الترقي إلى حدود الانسانية فيدرك عواقب الأمور و الأشياء التي لم يدخل تحت حسّ و لا تخيّل ولا توهّم ، و لا يقع الاقتصار في الحذر و الطلب على العاجلة بل يحذر الشرور الآجلة ، و يطلب الخيرات الآخرة ، فميزّ الله الانسان من بين الحيوان بقوة اُخرى هي أشرف من الكلّ بها يدرك منافع الأمور و مضارّها ، و خيرات الآخرة وشرورها .

ثمّ اعلم أنّ الحيوان لواقتصر فيه على خلق الحواسّ والمدارك لإدراك الموافق من الأغذية و الأدوية و غير الموافق ، و لم يخلق له ميل في الطبع و شوق في النفس إليه ، أوإرادة إيّاه في العقل يستحثّه على الحركة إلى الموافق ، أو مقابلات هذه يستحثّه على الحركة عن المخالف لكان البصر و سائر الحواس معطلة في حقه ، فاضطرّ أن يكون له ميل إلى ما يوافقه يسمّى شهوة ، و نفرة عمّا يخالفه يسمّى كراهة ، ليطلب بالشهوة الملائم ، و يهرب بالكراهة المنافي . ثمّ هذه المرتبة من الميل و النفرة في جملة القوى المحرّكة و إن كفت في كمال وجود الحيوان بما هوحيوان ؛ لكن لايكفي في كمال وجود الانسان

(١) لايخفى أنه ثبت بذلك الاحتياج الى الخيال والحافظة مع أنه بصدد بيان الاحتياج الى الحس المشترك ، اللهم الا أن يقال : اكتفى به للتلازم بينهما . والاولى أن يقال : التخيل ادراك مافى الخيال و هذا الادراك بالحس المشترك ؛ فانه كما يدرك من الخارج كذلك يدرك من الداخل والخيال يحفظ هذا الادراك أيضا ـ س ر ه .

الّذي هو أشرف أنواع الحيوانات ، إذ الشهوة و الغضب سواءاً كان بحسب الشخص كشهوة الغذاء الموافق ، أو بحسب النوع كشهوة الجماع و الوقاع و الغضب على ما يخالف ذلك لا يدعو ان إلّا إلى ماينفع و يضرّ في الحال ، أما في المآل فلا يكفي هذه الداعية المسماة بالشهوة أو الغضب فخلق الله للإنسان داعية اُخرى فوق الشهوة و الغضب مسخّرة تحت إشارة العقل الهادي بنور الله إلى العواقب الاُخروية المعرّف لحسن الثواب و قبح العقاب ، و هذه الداعية هي المسمّاة بالإرادة . و قد يسمّى عند بعض علماء الدين باعثاً دينيّاً ، و هي الّتي خص الله بني آدم بها ، و أفردهم بها عن البهائم إكراماً و تعظيماً كما ميّزهم بالعقل العارف بعواقب الأشياء ، و هذه الإرادة تحت إشارة العقل كما أنّ الشهوة تحت إدراك الحسّ . هذا ما لخصناه من كلام بعض علماء الإسلام، و حا ولنا أن نذكره في هذا الفصل لجودة نظمه و حسن بيانه . و لنعد إلى ذكر أحوال الحواسّ على التفصيل .

فصل (٢)

في اللمس و أحواله

قد علمت أنّ الحيوان الأرضي لكونه حامل كيفية اعتدالية يحتاج إلى قوة حافظة إيّاها ، مدركة للجسم المحيط به كالهواء والماء إنه مخالف ليحترز منه حتى لا يكون محرقاً إيّاه بحرّه ، أو مجمداً ببرده . أو موافق ليطلبه ، أو يسكن فيه فهو أقدم الحواس ، و يشبه أن يكون الحاجة إلى اللمس لدفع المضرة أقوى . و إلى الذوق للدلالة على المطعومات الّتي يستبقي بها الحياة أشد ، لكنّ الحاجة إلى دافع المضرّة لاستبقاء الأصل أقدم من الحاجة إلى المنفعة لتحصيل الكمال ، و لأنّ جلب الغذاء يمكن بسائر الحواس ، فظهر أنّ اللمس أول الحواس و أقدمها ؛ و أنه يجب أن يكون كلّ البدن موصوفاً بالقوة اللاّمسة . و البرهان (١) على ذلك أنّ بدن الحيوان من جنس مادّة

(١) الكلام مبنى على المسامحة فقد تقدم في مواضع الكتاب أن الادراك ليس بقوة سارية في المادة ؟ ولا متعلقاً بأمر مادى ؟ و تقدم أيضاً أن التى تسمى بالحواس الظاهرة و كذا محال الادراكات الباطنة مظاهر للادراك ، و ليست بالمدركات حقيقة . فالكلام شبيه بالبرهان و ليس به ، وسيأتى في الفصل التالى ما يتأيد به ما ذكرناه من المسامحة ـ ط مد .

الكيفيات [١] الملموسة و كذا جميع أعضائه ، و عندنا أنّ المدرك دائماً من جنس المدرك ؛ فالّذي يسري في جميع البدن من قوة الحياة و الإدراك لا يمكن أن يكون غير مبدء الإدراك اللمسي ، أمّا غيره فلا يمكن أن يكون سارياً في كلّ البدن ، مثلا حامل القوة البصرية لا يمكن أن يكون سائر الأعضاء لكثافتها و ظلمتها ، لأنّ مدركات هذه القوة هي الأنوار ، فمدركها لابدّ أن يكون متحداً معها بالماهية كما قررناه ، و ليست أعضاء البدن أنواراً لا بالفعل ولا بالقوة كالشفاف ؛ فاستحال أن يكون نور البصر سارياً في تلك الأعضاء لأنّها كثيفة كدرة ، و كذا قياس السمع [٢] و سائر الإدراكات الباطنة كالوهم و الخيال ، لأنّ البدن و أعضائه ليست موهومة ولا متخيّلة لكونها مادية ولا تدخل هي في عالم الوهم و الخيال ، بل صورة أُخرى مناسبة إيّاها كما يقع في إدراك الوهمي و الخيالي .

و من هاهنا [٣] يعلم أنّ الواهمة و الخيال و المدارك الباطنة ليست مادية موجودة

---

(١) المراد بمادة الكيفيات الملموسة موضوعها و هى العناصر . و يمكن أن يكون المراد بها الكيفيات الفعلية والانفعالية ، والمراد بكون البدن من جنسها أن يكون من ذلك السنخ ، والا فشرط الادراك الخلو عن نوع الكيفية المدركة كما سيأتى والبدن و ان لم يخل عن الكيفية المعتدلة لكن المتوسط بين الاطراف كالخالى عنها ـ س ر ه .

(٢) ان قلت : مدرك البصر أولا و بالذات لما كان نوراً و ضوءاً أمكن أن يقال : حامل القوة الباصرة له سنخية معه و هو نور وضوء ، كما يقال : لملتقى العصبتين مجمع النورين ، و هوالروح الذى صار لكمال لطافته هناك نوراً . و أما حامل السمع فكيف أمكن فيه السنخية مع مدركاته ؟ و كيف أمكن أن يقال : ان هذا الحامل ملتئم من الاصوات؛ كما يقال ان ذلك الحامل نور . قلت : المراد سنخية حامل السمع مع مادة الاصوات الخارجية أعنى موضعها سيما أن التركيب بين المادة والصورة عنده اتحادى والعرض والعرضى متحد ان ، فسنخية الحامل مع الهواء التى هى مادة الاصوات فى الشفافية سنخية مع تلك الاصوات . فقوله : ولا بالقوة كالشفاف . و قوله : فيما بعد شفافاً أونحوه ناظر الى حامل السمع . و قوله : أونحوه الى حامل البصر ـ س ر ه .

(٣) أقول عموم هذا الدليل يشمل المدارك الظاهرة اذ سيأتى عنقريب ، و قد مر أيضاً فى النقل والمعقول أن الصور الادراكية حتى اللمسية غير الصور المادية المدركة بالعرض ، و بين هناك أن بينهما ثمانية فروق . الا أن يقال : مراده بالمادية فى قوله : ✡

في عضو كالدماغ كما هو المشهور ، لما مهّدناه من قاعدة اتحاد المدرك والمدرَك . وأما سائر الحواس الظاهرة غير اللمس كالذوق و السمع و الشمّ و البصر ، فهي و إن كانت مادية لكنها ليست كاللمس سارية في جميع البدن ، لأنّ بعضها كالسمع و البصر في غاية اللطافة فيجب أن يكون موضعه جزءاً لطيفاً شفّافاً أو نحوه مناسباً لما أدركته القوة ، و ليس كلّ عضو جزءاً لطيفاً . و بعضها كالذوق والشمّ و إن لم يكن بتلك اللطافة لكنها لطيفة أيضاً ، لأنّ حامل مدرَكاتها ليست أجساماً كثيفة صلبة بل إمّا بخارات و إمّا أجسام رقيقة ، و ليس كلّ عضو مناسباً لأن يكون موضوع الرائحة و الطعم ؛ بل بعض الأعضاء كباطن الخيشوم للمشموم ، وجرم اللّسان للمطعوم . وهذا بخلاف اللمس فإنّ جميع الأجسام (١) سواءاً كانت صلبة أو رخوة كثيفة أو لطيفة قابلة لأن تقوم بها قوة اللّمس و يتعلّق بها إدراكه ، فإنّ هذا الإدراك إنما يحصل بمماسّة السطوح ومماسّتها .

و من الناس من زعم أنّ قوة اللمس أنواع أربعة : الحاكمة بين الحار و البارد ، و الحاكمة بين الرطب و اليابس ، و الحاكمة بين الصلب و اللين ، والحاكمة بين الأملس والخشن .

و زاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل و الخفيف ؛ فيكون خمس أنواع . وقد مرّ (٢) وجه الانحلال لما ذكروه .

و اعلم (٣) أنّ من خواص كلّ قوة حسّاسة أن يكون حاملها و إن كان من جنس

☆ و أما سائر الحواس الخ الاشتراط بحضور المادة ؛ فان مدركاتها في التجرد ليست كمدركات الخيال بل دونها و ان سمي أحد عالمها عالم هور قليا فرقاً بينها و بين الصور الخيالية المسماة بعالم المثال كان حسناً ، و ان كان هورقليا بلسان حكماء الفرس عالم المثال أو سماواته ـ س ر ه .

(١) المراد بالجميع في قوة اللمس أجسام البدن ، و في المتعلق كل الاجسام العنصرية من غير تخصيص بالبخارات أو رطوبة الملعبة ـ س ر ه .

(٢) ما مر ذلك الا على سبيل النقل عن الشيخ انه يشبه أن يكون هذه القوة عند قوم لا نوعاً أخيراً ، و ظني المتأخر للعلم انه ما مر في الاسفار السابقة أيضاً الا انه ذكره في كتابه المبدء والمعاد ، وسنذكره من بعد ورقة ـ س ر ه .

(٣) ان قلت : هذا بظاهره تناقض لان الروح الحامل أعني الروح البخاري ان كان من جنس ما يدركه لم يكن خالياً عنها ، و ان كان خالياً عنها لم يكن من جنسها . ☆

ما تدركه خالياً في ذاته عن صورة الكيفيات التي أدركتها القوة حتى ينفعل عن تلك الصورة، فإنّ آلة الإدراك ما لم يتكيف بكيفية المدرَك لم يقع إدراك القوة بصورة تلك الكيفية، و إن كان الحاصل في الآلة غير الصورة الحاضرة للقوة، لأنّ هذه خارجية مادية، و تلك ذهنية إدراكية، فإنّ المدرك للحرارة و البرودة مثلا يجب أن لا يكون موصوفاً بهما، فيرد الإشكال في باب اللمس؛ لأنّ العضو اللامس غير خالية عن هذه الكيفيات اللمسية، لكنا نقول [1]: هذه القاعدة لاتقتضي أن لا يكون لمحل الإدراك حظٌّ أصلا من جنس ما يدرك، بل يقتضي أن يكون خالياً عن نوع ما يدركه و عن ضده. و المعتدل الفاتر الكيفية المتوسّطة بين الأطراف لقصورها و ضعفها بمنزلة الخالي عن الأنواع كالماء الفاتر؛ فإنه كاللاّحار و اللاّبارد، و لهذا يقبل كلا من الطرفين بسرعة، فالأقرب إلى الاعتدال أشدّ إدراكاً.

و لك أن تقول: إنا لا نعرف كون البهائم مدركاً للمحسوسات و شاعرة بها إلّا

☆ قلت: لا تناقض لافي القوة ولافي حاملها مع شمولهذه الخاصة لهما، فان منزلة القوة من الكيفيات المدركة منزلة المادة من الصورة، و كذلك الحامل و صورته، كما قال: ان آلة الادراك أيضاً لابد من تكيفها بكيفية المدرك فمادة الشيء لما وجب خلوها عن ذلك الشيء اشترط الخلو في المادة والحامل، و لما وجب أن يكون المادة القريبة للشيء من سنخه اشترط السنخية و لكن كسنخية المادة للصورة وهي لاتنافي الخلو، ألا ترى أن المادة الاولى الجسمانية مع خلوها عن جميع الصور الجسمانية من سنخها ونشأتهما واحدة، والمادة العقلية أعني العقل الهيولاني مع خلوها عن كل الصور العقلية من سنخها و نشأتهما واحدة، وكان الحامل للقوى الحسية لابد أن يكون خالياً عن محسوساتها، مع أن حامل البصر لابد أن يكون من سنخ المبصرات، وأن يكون نشأتهما واحدة حتى يقبلهما ولا يقبل مدركات القوة الاخرى. ثم كيف لايكونان من سنخ كيفياتهما والمدرك متحد مع المدرك، والمادة مع الصورة، والعرض مع العرضي، والعرضي مع النوع ـ س ر ه.

(١) والحق ان الاشكال لا يقتضي الا أن يقتصر الحاسة المدركة في ادراكه على خلاف ما عنده من مقدار الكيفية الموجودة كاللمس مثلا لا يدرك الحرارة اذا ساوت الحرارة الموجودة في العضو بل يجب أن تخالفها في المقدار اما بالنقيصة فتدركها في شكل البرودة، أو بالزيادة فتدرك المقدار الزائد، وهو كذلك والتجربة شاهدة فلا اشكال أصلا ـ ط مد.

لأجل طلبها ما يلائمها ، و هربها عمّا ينافرها حتى الحيوانات الناقصة كالإسفنجات و الأصداف ، فإنها تتحرك حركات انقباض و انبساط بالإرادة ، و لولم نشاهد منها هذه الحركة لم نعرف أنّ لها قوّة اللمس . فإذا كان الأمر كذلك و قد وجدنا مثل ذلك في العناصر و النباتات فإنّ الأرض يهرب عن العلوّ إلى السفل على طريقة واحدة ، و النار تهرب من السفل إلى العلوّ على طريقة واحدة ، فإذا حاولت النار الصعود فإن عارضها في صوب حركتها معارض رجعت عنه إلى سمت آخر بل إلى السفل ، و صعدت من الجوانب الّتي لا مانع فيها . وكذا النبات لو صادفه مانع عن سمت نموّه و حركته انحرف عنه إلى جهة اُخرى ، و يميل أيضاً من جانب الظل إلى جانب ضوء الشمس .

و أيضاً الشجر النابت بقرب النهر يمتد إلى جانب الماء شعب اُصوله ليسهل وصول الماء إليه ليجذبه ، إلى غير ذلك من الحركات لطلب الملائم و الهرب عن المنافر ، و كلّ ذلك يدل على شعورها بالملائم و غير الملائم .

و أيضاً [1] ما ذكرتم من أنّ الحيوان لما كان بدنه من مادة مصوّرة بصورة من باب أوائل الكيفيات ، و صلاحه باعتدالها ؛ و فساده بضدّها ؛ فلا بدّ له من قوة حافظة إياها ؛ مدركة لما يلائمها و ينافرها حتى يطلب بها الأول ، و يهرب عن الثاني . و هذا الوجه جار في النبات أيضاً بل في الجماد والعناصر ، لكنا نجيبك بعد تمهيد أنّ الإدراك عبارة عن وجود صورة حاضرة عند موجود وجوده لنفسه ، و أنّ الموجودات المادية السارية فيها لا حضور لها في نفسها فكيف [2] لما يدركها ؟

(١) عطف على قوله : و كل ذلك الخ على حد قوله تعالى : «اكلها دائم وظلها» والتقدير . وأيضاً ما ذكرتم يدل الخ وان لم يلائمه قوله و هذا الوجه جار لكنه تأكيد له ، وجريانه اما بعينه و اما بنظيره بأن يقال : لابد من حافظ يحفظ جسمه ، فلايرد أن العناصر البسيطة لامزاج لها لكن هذا الوجه ضعيف ، لان الحافظ في جميع هذه هو الصور النوعية كما يقال في المركب التام : انه الذى له صورة نوعية حافظة لتركيبه و مزاجه مدة معتداً بها ، الا أن الحيوان لكون جسمه ألطف و مزاجه أعدل و أكثر عرضة للافات يحتاج الى الشعور اللمسى بخلافها ـ س ر ه .

(٢) المتعلق محذوف أى لها فان الكلام في حضور المدرك بصيغة المفعول للمدرك بصيغة الفاعل لافى العكس ـ س ر ه .

فنقول : أما العناصر [١] الكلّية فهي [٢] لكونها واقعة تحت التضاد غير باقية الوجود بل متجددة سائلة ، و شرط بقاء الحياة في شيء خلوّه عن الضدّ ، و إلّا فاصل الجسمية غير مانعة عن قبول صورة وحدانية تقبل الحياة بشرط خلوّها عن الضدّ كالأفلاك ؛ فإنها لخلوّها عن التضاد و التفاسد قبلت الحياة النطقية . و أمّا النبات فلكون التضاد فيه غير شديد بل سورة المتضادات فيه مكسورة فليس يبعد أن يكون لقوّته شعور ضعيف بما يلائمه ، كيف [٣] و عندنا أنّ الوجود مطلقاً عين العلم و الشعور مطلقاً ، و لهذا ذهب العارفون الإلٓهيّون إلى أنّ الموجودات كلّها عارفة بربها ساجدة له ، كما دلّ عليه الكتاب الإلٓهي ، لكنّ الوجود إذا خلص عن شوب العدم و الظلمات يكون الإدراك به و له على التمام ، و وجود الماديات ممزوج بالظلمات و الحجب ، مغمور في الأعدام و النقائص ، و بقدر ارتفاعها و ارتباطها بالمبادي العقلية و النفسية المجردة عن المواد و الأعدام يكون وصولها إلى مقام الحياة و الإدراك ، و يشبه أن يكون النفوس النباتية مع كونها صوراً منغمرة في المواد هي أقرب مناسبة إلى عالم الملكوت من صور العناصر و المعادن ، لانكسار هذه الكيفيات المتضادة في النبات دون العناصر و المعادن ، و لأجل ذلك يظهر في النبات شيء من آثار الحياة دون هذه الأجسام .

---

(١) في الكلام جهات من المسامحة غير خفية على من كان على ذكر من الاصول السالفة في أبحاث العاقل والمعقول ؛ وأبحاث الماديات والمجردات وغيرها فلا تغفل ـ ط مد .

(٢) أى فهي عدم ادراكها لكونها الخ فالجار والمجرور خبر المبتدء ، وانما حملنا على ذلك لان كلامه التضاد والتجدد وجهاً علية عدمة لعدم الادراك ، أما التضاد فلان بناءه على الطرد والاعدام ، ومعنى الادراك طبقاً لمعناه اللغوى أيضاً الحضور للمدرك والوجدان . وأما التجدد فمنافاته للادراك واضح ، والحيوان و ان كان متجدد الجسم لكن نفسه طلبة من الملكوت والجمع والحضور . و أما النبات فكما قال قده : وان كان التضاد فيه مكسوراً الا أنه لم يصل الى الشعور اللمسى ، كيف ولو كان له لمس كان له محركة شوقية ومحركة عاملة لقاعدة الامكان الاخس ؛ فكان حساساً متحركاً بالارادة ؛ فكان حيواناً ؛ وقدمر مثل ذلك في أوائل هذه التعليقة ـ س ر ه .

(٣) لا يخفى ان الكلام في الشعور بالمشعر اللمسى و ماذكره لايثبته ، فحق العبارة أن يقال : ان النبات والجماد ونحوهما وان كان لها شعور بسيط الا أنه غير الشعور الذى هو المطلوب ـ س ر ه .

فصل (٣)

في الذوق وفيه مباحث

منها أنّ الذوق أعمّ الخمسة بعد اللمس للحيوان، و أشبه القوى بها فهو ثاني اللمس لأنه أيضاً شعور بما يلائم البدن ليطلب، و لهذا إذا اشتدت الحاجة إلى الغذاء كان الإدراك أقوى. و الذوق أيضاً مشروط باللمس، لكنه لايكفي فيه الملاقات بالسطوح كمامرّ؛ بل لابدّ من نفوذ ذى الطعم في جرم آلة الذوق و هو اللّسان، إما بذاته أو بواسطة الرطوبة اللعابية المنبعثة عن اللّسان يقبل الطعوم، ولابدّ أن يكون تلك الرطوبة عديمة الطعم لتؤدّى الطعوم إلى الآلة بصحّة؛ و إن خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحّة.

والحقّ أنّ الآلة أيضاً يجب أن تكون إمّا عديمة الطعم مطلقاً، أو ضعيفة الطعم جدّاً حتى يصح لها التكيّف بكيفيّة مّا يتأدى إليها من الطعوم و يقع بها الإدراك، ولا يكفي لحصول هذا الإدراك تكيّف الرطوبة اللعابية بالطعم؟ ولا ملاقات المطعوم؟ لأنّ الخارج عن البدن لا يمكن أن يكون موضع شعور النفس؛ إذ العلاقة الطبيعيّة غير حاصلة للنفس إلّا بالقياس إلى البدن و قواه لا إلى ما يخرج عن تدبير النفس و تصرّفها، والنفس تتحد بقواها و آلاتها ضرباً من الاتحاد، و لأجل ذلك كان وجود الشيء فيها بعينه وجوده للنفس. و الإدراك عبارة عن وجود الشيء للمدرك فلا جرم يشعر النفس بوجود ما يتكيّف به البدن و قواه دون ما خرج عنها.

و منها أنّ هذه الرطوبة هل يتوسط في إيصال أجزاء ذى الطعم بأن يختلط معها و تغوص معها في اللّسان حتى يحسّ القوة بالطعم؟ أو يتكيّف بتلك الطعوم و تؤدّيها من غير مخالطة بتلك الأجزاء؟ فعلى الأول لا فائدة فيها إلّا كونها بدرقة مسهّلة لوصول الطعوم، و يكون الحسّ بملامسة ذى الطعم من غير واسطة. و على الثاني يكون الملاقي المحسوس بلا واسطة هو الرطوبة. و كلا الوجهين محتمل. و على كلّ حال لا يبقى بين الحاسّ والمحسوس متوسط.

و منها يجب أن تعلم أنّ المذوق في الحقيقة ليس الكيفيّة الطعميّة الّتي تقوم

بالجسم المطعوم؟ ولا التي تقوم بالرطوبة اللعابية على القول بتكيّفها؟ ولا التي تقوم بجرم اللّسان مع وجوب تكيّف الآلة بكيفيّة المحسوس كما مرّ بيانه؟ بل الصورة الذوقية الّتي تقوم بقوة الذوق، و نسبة تلك القوة إلى صورة المذوق كنسبة المادة إلى الصورة، و كنسبة العقل بالقوة إلى العقل بالفعل. و هكذا الحال في سائر الحواس من أنّ المحسوس بالحقيقة هو الصورة الجزئية الحاصلة للنفس بواسطة القوة الحاسّة حتى الإبصار كما ستعلم.

و منها أنّ قوة الذوق واحدة. و قيل: ما بال الحكماء القائلين بتعدد قوة اللّمس لتعدد الملموسات، حيث لم يجعلوا قوة الذوق متعددة لتعدد المذوقات؟.

و ربما (١) يجاب بأنهم إنما أوجبوا أن يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد

(١) له قده في كتابه المبدء و المعاد في هذا المقام تحقيق حسن لا بأس بذكره تنويراً للمقام. قال: ربما يقال ان المدرك بالحس هو المتضادات كالبرودة والحرارة دون التضاد لانه معنى عقلي لا يدرك بالحس، فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة على تعدد أنواع التضاد؟ ثم انهم جوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض، ولم يجعلوا ذلك أفعالا مختلفة من مبدء واحد بالذات. فما الذي يمنع نظير ذلك في اللامسة. و من سخيف ما قيل في دفعه: ان تباين الكيفيات الاول أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أشد من تباين الكيفيات الثواني الحادثة من تفاعلها كالالوان والروائح والطعوم؛ فلذلك تعددت قوى اللمس دون بواقي الحواس. فاذن المخلص أن يقال: لما علم أن مزاج الحيوان من جنس الكيفيات التي هي أوائل المحسوسات اللمسية ومايتبعها، وأن القوى التي هي أولى مراتب الحيوانية يجب أن يكون بحيث يتأثر بسببها الحيوان عن أضداد ما فيه من الكيفيات و توابعها، فالحيوان من حيث هو حيوان باعتبار وقوعه في كل وسط من أوساط تلك الكيفيات تدرك الاطراف التي يكون ذلك الوسط وسطاً بالقياس اليها، و تلك اطرافاً بالقياس اليه ويتأثر عنها فلا محالة تعددت اللامسة بحسب تعدد التضاد ولاتتعدد الاطراف التي وقعت في جنس واحد، لان القوة لا تتأثر من الكيفية الشبيهة بكيفيتها بل بما يضادها في الجملة انتهى. وحاصله ان اللامسة من سنخ الكيفية المتوسطة المزاجية، وهي وان كانت واحدة الا أنها أربع من حيث أنها بالنسبة الى الحرارة الصرفة برودة، وبالنسبة الى البرودة الصرفة حرارة؛ وهكذا بالنسبة الى الرطوبة واليبوسة، فاللامسة باعتبار أنها بكل توسط من هذه الكيفيات الاول تدرك الطرف المنسوب اليه تعد واحدة من الاربع. فباعتبار أنها من سنخ الحرارة المتوسطة واحدة ☆

قوة واحدة بها الشعور و التميّز ، والطعوم و إن كثرت إلّا أنّ فيما بينها مضادة واحدة. و أما الملموسات فليست فيما بينها مضادة واحدة ، فإنّ بين الحرارة و البرودة نوعاً واحداً من المضادة غير النوع الّذي بين الرطوبة واليبوسة .

فصل (٤)

في الشم

و هو ألطف من الذوق كما أنّ الذوق ألطف من اللّمس ، و هذه الثلاثة أكثف المشاعر و أغلظها ، و مدَركات هذه القوة هي الروائح بملاقات الهواء المتكيّف بها للخيشوم ، فالشمّ أيضاً يحصل بالمماسة . فهذه القوة أيضاً شبيهة باللامسة ، فكأنّها ضرب من اللّمس و نسبتها في اللطافة إلى الذوق كنسبته فيها إلى اللّمس .

و من مباحث الشمّ أنّ الهواء المتوسط هل يتكيّف بكيفيّة ذى الرائحة ، وتؤدى بها إلى الخيشوم ؟ أو يختلط بأجزاء لطيفة من ذى الرائحة فيتصل تلك الأجزاء إلى آلة الشمّ فيدرك برائحة الأجزاء من غير أن يكون رائحة للهواء ؟ و إلى كلّ من الطريقين ذاهب .

و احتج الذاهب إلى الثاني بأنه لو لم يكن[1] كذلك لما كانت الحرارة مهيّجة

☆ تدرك البرودة و توابعها كالثقل . و باعتبار أنها من سنخ البرودة المتوسطة واحدة اخرى تدرك الحرارة و توابعها كالخفة . و باعتبار أنها من سنخ الرطوبة المتوسطة قوة اخرى تدرك اليبوسة و توابعها كالخشونة . و باعتبار أنها من سنخ اليبوسة المتوسطة تدرك الرطوبة و توابعها كالملاسة . لا أنها باعتبار كونها من سنخ الخشونة المتوسطة تدرك الاملس و بالعكس ؛ أو باعتبار كونها من سنخ اللينة المتوسطة تدرك الصلب و بالعكس ؛ اذ يزيد حينئذ عدد اللمس عن أربع باعتبار الجفاف والبلة والهشاشة واللزوجة وغيرها من التوابع ، و لذا لم يعبأ الشيخ بقول من زاد الخامسة قال فيما سبق : « القوى الخمس أو الثمان » فالغرض من ذكر الصلابة و اللينة و غيرهما التنبيه على التوابع بذكر أظهرها والا فمناط تعدد اللمس هو الكيفيات الاول لاغير . هكذا ينبغي أن يفهم مرامهم و به يوفق بين وحدة اللمس و تعددها الوارد فى كلامهم - س ر ه .

(١) ممنوع لم لا يجوز أن يكون سبب الهيجان شدة الاستحالة بالدلك والبخور ؟ - س ر ه .

للروائح بسبب الدلك و التبخير . ولما كان البرد يخفيها ، و معلوم بأنّ التبخير يذكّي الروائح .

و أيضاً (١) ترى التفاحة تذبل من كثرة الشمّ فدلّ ذلك على تحلّل أجزاء ذي الرائحة .

و احتج الآخرون بأنه لو كانت الروائح الّتي تملأ المحافل إنما يكون بسبب تحلّل شيء وجب أن يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه و يصغر حجمه .

و احتجوا أيضاً بأنا نبخّر الكافور تبخيراً (٢) يأتي على جوهره كلّه ؛ فيكون معه رائحة تنتشر انتشاراً إلى حد و يمكن أن تنتشر تلك الرائحة (٣) في أضعاف تلك المواضع بالنقل و الوضع في جزء جزء من ذلك المكان بل في أضعافه ؛ فيكون مجموع الأبخرة الّتي تتحلّل منه في جميع تلك البقاع الّتي تزيد على البقعة المذكورة أضعافاً مضاعفة للّذي يكون حاصلا بالتبخير أو مناسباً له ، فيجب أن يكون النقصان الوارد عليه في ذلك قريباً من ذلك النقصان أو مناسباً له لكن ليس الأمر كذلك ؟ فثبت أنّ للاستحالة مدخلا في هذا الباب .

و الحقّ أنّ كلا المذهبين صحيح محتمل .

و من الناس من زعم أنّ إدراك الشمّ يتعلّق بالمشموم حيث هو ؟ و هذا أبعد الوجوه .

و من مباحثه أنّ الإنسان يكاد أن يكون أبلغ الحيوانات في إدراك لطائف الروائح القريبة إلّا أنّه أضعفها في إدراك البعيدة منها ، و في إدراك تفاصيلها المتنوّعة ، فإنّ رسوم الروائح في نفس الإنسان غير متحصّلة تحصّلا تفصيلياً كما في المطعومات و الملموسات ، و لذلك لا يكون للروائح عنده أسماء إلّا من جهتين : إحداهما من جهة

(١) ممنوع لم لا يجوز أن يكون الذبول من مصادمات عالم الكون والفساد كتجفيف الهواء المطيف به ؟ ـ س ر ه .

(٢) أي نجعله بخوراً يفني جوهره و يستحيل جميع أجزائه ، فكلمة على للتعدية ـ س ر ه .

(٣) المراد بها ذوالرائحة يعني اذا جعلناه بخوراً فنجعل ثانياً ذلك المقدار منه منتشراً في مواضع شتى بالنقل والوضع بلا بخور كالاول ، فنرى أن المتحلل في الاول اكثر مع أن رائحته أقل، وفي الثاني لم يتحلل شيء وان تحلل شيء فهو ناقص جدا ، مع أن رائحته أكثر فالمراد بالابخرة : الروائح ، وبالتحلل : التكيف و كلمة اضعافاً خبر يكون ـ س ر ه .

الموافقة و المخالفة فيقال : هذه رائحة طيبة ، و تلك رائحة كريهة . و الأخرى من جهة انتسابها إلى المطعوم أو إلى الموضوع مطلقاً ، فيقال : رائحة حلاوة أو حموضة أو رائحة و رد أو مسك .

و قيل : يشبه أن يكون حال إدراك الإنسان للروائح كحال إدراك الحيوانات الصلبة العين للمبصرات ؛ فإنّ إدراكها لها يكاد أن يكون كالتخيل الغير المحقق ، و أمّا إدراك كثير من هذه الحيوانات للروائح فقويّ جدّاً بحيث لايحتاج إلى التنشّق .

و من مباحث الشمّ أنّه نقل عن أفلاطون و فيثاغورث و هرمس وغيرهم من الأقدمين: أنّ الأفلاك و الكواكب لها قوة الشمّ ، و فيها روائح طيبة أطيب مما يوجد في المسك و العنبر و الرياحين بكثير .

و ردّ عليهم أتباع المشّائين بأنّ إدراك الروائح مشروط بالهواء و البخار ؛ و ليس هنالك هواء ولا بخار ، و هذا الوجه ضعيف ، لأنّ كون الاشتراط به مطلقاً ليس عليه برهان عقلي ، و إنما يشترط ذلك في العالم العنصري .

و من أفاضل المتأخرين من حكى عن نفسه إنه عند اتصاله بذلك العالم في نوم أو يقظة شم منها روائح أطيب من المسك و العنبر بل لا نسبة لما عندنا إلى ما هناك ، و لهذا اتفق أرباب العلوم الروحانية على أنّ لكلّ كوكب بخوراً مخصوصاً ، و لكلّ روحاني رائحة معروفة تستنشقونها و يتلذّذون بها ، و بروائح الأطعمة المصنوعة لهم ، فيفيضون على من ترتب ذلك ما هو مستعد له ، وسيجيء لك ما يصحح هذا القول ونظائره .

فصل (٥)

في السمع

و هو عبارة عن إدراك الصوت ، و قد مرّ في مباحث المقولات من العلم الكلّي عند بحثنا عن أحوال الكيفيات المحسوسة حقيقة الصوت ، و الّذي يناسب هذا الموضع البحث عما يتعلّق بكيفية حصول السمع ، و فيه أبحاث :

الأول إنهم قالو : إنّ السماع لا يحصل إلّا عند تأدي الهواء [١] المنضغط بين

(١) أى تأدى كيفية الهواء لانفسه فانهم قالوا : كلمن القرع والقلع بموج الهواء حتى ينفلت عن المسافة التي سلكها القارع أو المقلوع الى جنبها و ينقاد لذلك الهواء ☆

القارع و المقروع إلى تجويف الصماخ عند العصبة المفروشة فيه ، قالوا : و هذا التأدي ظاهر و قد دل عليه (١) أمور :

أحدها إنّ ذلك التجويف إذا سدّ أو انسدّ بطل السمع .

و ثانيها إنه إذا كان بين الصائت و السامع جسم كثيف تعذّر السماع أو تعسّر .

و ثالثها إنّ من رأى إنساناً يقرع بمطرقة على سندان ، أو بمقرعة على قارة فإن كان قريباً منه يسمع الصوت مع مشاهدة الطرق و القرع ، و كلّما بعد منه حصل سمعه بعد زمان يضاهي طوله بعد المسافة .

و رابعها إنّ من وضع فمه على طرف أنبوبة و وضع الطرف الآخر من تلك الأنبوبة على أذن إنسان آخر و تكلّم فيه فإنّ ذلك الإنسان يسمع ذلك الكلام دون سائر الحاضرين ، و ذلك لتأدي الهواء إلى أذنه ، و امتناع أن يتأدى إلى أذن غيره .

وخامسها إنّ عند اشتداد هبوب الرياح ربما لايسمع القريب و يسمع البعيد ؛ لانحراف تلك الأهوية الحاملة لتلك الأصوات بسبب شدة هبوب الرياح من سمع إلى سمع آخر .

و هاهنا إشكال(٢) قويّ وهو أنّ أحداً إذا تكلّم بكلام من وراء جدار غليظ وجب أن لا يسمع الّذي من الجانب الآخر من الجدار ذلك الكلام لعدم الفرج و المنافذ ، ولو وجدت هناك منافذ لكانت قليلة ضيّقة . فوجب أن يتشوّش تلك الأمواج ولا يبقى أشكال تلك الحروف كما خرجت عن مطلق المتكلّم .

---

* المنفلت ما يجاوره فيقع فيه التموج والتشكل الواقعان هناك ، و هكذا يتصادم الاهوية الى أن ينتهى الى هواء لا ينقاد لذلك - س ر ه .

(١) حاصلها ان التأدى سبب للسماع للدوران و أنت تعلم أن الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين كما قال الامام الرازى فى سببية التموج للصوت ، الا أنه بمعونة الحدس القوى يفيد الجزم - س ر ه .

(٢) و لعلماء الطبيعة والرياضيات اليوم أبحاث عميقة فى السمع ، و كذا فى البصر و سائر الحواس الظاهرة متكأة على تجربات وسيعة تنتج نتائج قيمة يرتفع معها نوع الاشكالات المذكورة فيها ينبغى أن تراجعها فى تحقيق هذه الابحاث - ط مد .

و أيضاً فلأنّ الإنسان إذا تكلّم حدث في الهواء ذلك التموج ، [١] فإن تأدّى ذلك بالكلّية إلى شخص وجب أن لا يسمع غيره ذلك الكلام ؛ إذ ليس هناك إلّا ذلك التموج الواحد ، و إن لم يتأدّ إليه بل تأدّى إلى سمع كلّ واحد بعضه وجب أن لا يسمع أحد منهم ذلك الكلام بتمامه .

و قد أجابوا عن الأول بأن الحائل الّذي لا منفذ فيه أصلا فإنّه يمنع من السماع ألبتة ، لأنّه كلّما كانت المنافذ أقل كان السمع أضعف ، فوجب إذا لا يوجد المنافذ أصلا أن لا يوجد السمع .

وعن الثاني بأنّ الحروف إنّما يتكوّن بإطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص ، فيكون التمويج الفاعل للحرف ليس مخصوصاً بكلّ الهواء دون أجزائه بل هو حاصل في واحد واحد من أجزائه ، فأيّ جزء وصل حصل الشعور بما يقبله من الصوت ، هذا ما ذكروه .

أقول : عندي أنّ الحال في كيفية التأدية ليس كما حصّلوه ، فإنّ كون كلّ جزء من أجزاء الهواء المتوسط بين السامع و ذي الصوت مكيّفاً بكيفية الحروف و الكلمات مع بساطة [٢] الهواء و تشابه أجزائها في غاية البعد ، بل إنّه غير صحيح و إلّا لتكرّر

(١) اللائق بحال هذا المستشكل أن يستفسر عن كيفية تموج الهواء و تشكله و يستعلمها فانه لم يفهمها و لعله ظن أن تشكل الهواء بالحروف كتشكل اللوح بوجوداتها الكتبية و لذا قال ما قال ، والا لم يتصور تأدى ذلك التموج بالكلية الى شخص كما نوضحه لك ، فمراده بالكلام ما هو أعم من الحرف الواحد ، وبالكلية تمام شكل الحرف التى كشكله الكتبى ، و بالبعض بعض ذلك وكل ذلك هواء و خطاء ، فان المراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء الحاصل بالقاء حجر فى وسطه ، و بالتشكل حالة شبيهة بانصباغ الماء بالالوان المختلفة تعاقباً ، ففي التلفظ بضرب مثلا اذا قلت ض فقد تموج الهواء تموجاً دورياً كدائرة موجية مائية محيطة بالحجر الملقى فى وسط الماء ، وتكيف بالكيفية الحرفية من جميع الجوانب كاصفرار الماء صفرة دورية ، و اذا قلت ر تكيف به كاخضرار الماء ، و اذا قلت ب تكيف به كاحمرار الماء ، و هكذا تكيفات متبدلة متعاقبة مع طة بالمتكلم . و على هذا فكيف يتصور تأدى ذلك التموج والتكيف الى شخص دون شخص أو تأدى بعضها ؟ والكيف لا يتبعض ـ س ر ه .

(٢) أقول ما هو مناط الاشكال هو مناط الحل اذ التكيف كما ذكرناه تعاقبي كيف ☆

الإدراك حسب تكرّر وصولات الهواء إلى الصماخ و ليس؟ بل الحقّ إنّ النفس يتنبّه بواسطة الهواء الواصل إلى آلة السمع المتوسط فيما بين بكيفية القرع الحاصل بين القارع و المقروع أو القلع الحاصل، لا أنّ هواءاً[1] واحداً يتحمل تلك الكيفيّة و يبلغ بها

☆ والصوت و اللفظ غير قارين، نعم لو كان تشكل الهواء بالحروف كتشكل اللوح بها بنعت القرار في البقاء لكان تشابه أجزاء الهواء مخلا وليس كذلك لانه غير قار في الحدوث والبقاء جميعاً، فحيث كان الهواء متشابه الاجزاء فكل جزء جزء منه يتكيف بكل حرف حرف على التعاقب، و على ما صورنا لك لا تكرار أيضاً، ألا ترى انه اذا سخن الهواء بنفسك من جميع جوانبك بمقدار ما ثم برد فوراً ثم اعتدل كل ذلك على التعاقب فهل يمكن أن لا يصل الى لامسة أحد ممن في حواليك، أو يتكرر لمس الحرارة، لان جميع ذلك الهواء وان سخن الا أنه عدم فوراً فلم يصل الى اللامسة الا مرة وكذا في البرودة والاعتدال؛ فقس عليه التكيف بالضاد والراء والباء في الضرب. فلا يرد عليهم اشكال لا اشكال المصنف، ولا اشكال غيره مما مضى.

فان قيل: لزم التكرر من جهة أن الان لا تحقق له فيبقى تكيف الهواء بالضاد مثلا في زمان فيتكرر الاستماع بوصول هواء بعد هواء.

قلنا: الهواء متصل فيمانع قدامه خلفه عن الوصول الدفعي للقسمة مثل قبول ذلك الاستماع لها و على سبيل التنزل. نقول: لم لا يجوز أن يكون كل تكيف في هواء معداً لتكيف ما يجاوره، والمعد يوجد و يعدم فيوجد المعد له؟ ـ س ر ه.

(١) هذا مما لا قائل به و انما هو مجرد احتمال بعيد، وكيف لا والهواء المنفلت فيما بين القارع والمقروع في رأس الفرسخ لا يخرق الاهوية الواقعة في تلك المسافة الطويلة حتى يصل الى الصماخ. و يمكن أن يكون اشارة الى ما قلناه من الاعداد في التكيف أى تبلغ بالكيفية بنحو الاعداد الى الصماخ، لا بأن ينتقل نفس الهواء الحامل الذى في المبدء؟ فيكون المراد بقوله ولا أن أهوية الغ التأدية بنحو بقاء التكيفات كلا أوجلا. ثم ان هذا المذهب الذى اختاره قده قوى متين لايرد عليه اشكال ادراك الجهة والقرب والبعد، ولا اشكالات آخر مثل أن من غمس رأسه في الماء لزم أن لا يسمع الصوت الذى في خارج الماء، والتجربة تشهد بخلافه، و مثل أن من قرع خشبة على مقرع حوض ممتلىء ماءاً وجب أن لا يسمع صوت القرع منه، وأما الدوى والطنين في الرأس ونحوهما فلحركات الابخرة والاهوية الباطنة، على أنك قد عرفت ضعف ما دل من الدوران على سببية التموج للصوت، و سببية التأدية للاحساس. وبهذا المذهب أيضاً يتصحح ما حكى عن فيثاغورث و غيره من أن للافلاك أصواتاً عجيبة، و من استماعهم هناك الأن الثالث ☆

إلى الصماخ ؟ و لأنّ أهوية متعدّدة متموجة يتأدى كلٌ منها إلى الآخر ؟ و هكذا حتى يتكيّف الهواء المجاور للصماخ بها ويتأدى بها إلى السمع ، و هذا لاينافي ما سبق ذكره منّا و هو أنّ النفس لايتعلّق إدراكها إلّا بصورة حاصلة في محال تصرفاتها بالطبع ، لأنّ كلامنا هناك في المدرَك بالذات للنفس ، و المدرَك بالذات لها هاهنا هو الصور الإدراكية من المسموع الحاصلة في القوة السامعة ، وإنّما الكلام هاهنا في المحسوس بالعرض و هو المسموع الخارجي ، و منشأ [١] هذه العلاقة العرضية هو الوضع المخصوص لذلك المسموع بالنسبة إلى السامع مع وجود الجسم اللطيف بينهما الّذي يصير بسببه جميع هذه الثلاثة أعني [٢] الآلة ، و الهواء المتصل ، و ذي الصوت ، في حكم آلة واحدة للنفس فيدرك النفس ما فيها على أيّ وجه يكون ؟ و بأيّ جانب يقع ، و هذا سرُّ احتياج كل قوّة جسمانية في تأثيرها إلى مشاركة الوضع ، فإنّ الوضع المخصوص بين موضوع القوة [٣] و ما تأثّرت فيه أو يتأثر عنها مع تحقق الجسم المتصل اللّطيف بينهما يجعل المجموع كأنّه مادة واحدة ، و آلة واحدة للقوّة ؛ فكما يتأثر مادة القوة بفعلها ، كذلك يتأثر ذلك الجسم الّذي له ذلك الوضع .

البحث الثاني : إنهم اختلفوا في أنّ المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط و هو المحسوس ، أو الصوت القائم بالهواء الخارج عن الأذن أيضاً محسوس .

☆ والخامس من الامور الدالة على سببية التأدية للاحساس بخالفانه وبدلان على الاشتراط بالتأدية ، اللهم الا أن يكون هنا شرط آخر خفي أو مانع كتخلخل الهواء و تكاثفه - س ر ه .

(١) مع ترفع ما عن المادة لهذه القوة بالنسبة ، فان القوى متفاوتة في اللطافة والترفع عن المادة و الاختلاط بها ، و بحسب هذا التفاوت يتفاوت الاوضاع المشروطة بها ، فلا يرد أن اللمس أو الذوق هذا الوضع فيهما متحقق مع عدم التنبيه بمدركاتهما مجردة بل يشترط التماس للمدرك مع آلة المدرك - س ر ه .

(٢) هذا على سبيل التمثيل فان الجسم اللطيف المتوسط بينهما قد يكون ماءاً و قد يكون فلكاً على هذا المذهب - س ر ه .

(٣) هذا من باب استعمال اللفظ المشترك في كلا معنييه باستعمال واحد ، وذلك غير جائز عند أكثر الباحثين عن الالفاظ ، والمعنيان هنا القوة الانفعالية والقوة الفعلية - س ر ه .

أقول : وعندنا كما مرّ أنّ المحسوس [١] هو الصوت القائم بالهواء المنضغط بين القارع و المقروع فقط ، بدلالة إنا إذا سمعنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده ؛ و معلوم أنّ الجهة لايبقى أثرها في التموج عند بلوغه إلى التجويف ، فكان يجب أن لايدرك من الأصوات جهاتها و قربها و بعدها ، لأنها من حيث أنت دخلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها القوة هناك ، ولاتميّز بين القريب و البعيد ، كما أنّ اليدتدرك ملمسها ما تلقاه ، ولاتشعر به من جهة اللمس إلّا حيث ملمسها ، ولا فرق بين وروده من أبعد بعد و أقرب قرب ، لأنّ اليدلا تدرك الملموس من حيث ابتدأ أولا في المسافة بل من حيث انتهى ، و لما كان التميز بين الجهات والقرب والبعدمن الأصوات حاصلا علمنا إنا ندرك الأصوات الخارجة حيث هي .

و ليس لك أن تقول : إنما يدرك الجهة لأنّ الهواء القارع إنما توجّه من تلك الجهة ، و إنما يدرك البعيد و القريب لأنّ الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى ، وعن البعيد أضعف ؟ .

لانا نقول : أمّا الأول فباطل لأنّ الصوت قد يكون على اليمين من السامع ، و يسمع بالاُذن الأيسر للإنسداد في اُذنه الّذي يليه ، و مع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين ، ولايصل التمويج إلى الاُذن الأيسر إلّا بعد أن ينعطف عن اليمين ، فليس هاهنا إدراك الجهة الّتي جاء منها الصوت بل الجهة الّتي وقع القرع فيها .

و أمّا الثاني فهو أيضاً باطل و إلّا لكنا لم نفرق البعيد القوى من القريب الضعيف ، و لكنا إذا سمعنا صوتين متساوي البعد مختلفين بالقوة و الضعف وجب أن يظن أنّ أحدهما قريب والآخر بعيد ، و يشتبه علينا دائماً القوة و الضعف بالقرب و البعد ، وليس الأمر كذلك .

و اعلم أنّ جمهور القوم لما لم يذهبوا إلى ما اخترناه حسب ما اوضحنا سبيله استصعب عليهم الأمر في تعيين السبب في تحقق الشعور بجهة الصوت ، فقال بعضهم كصاحب المعتبر : إنا قد علمنا أنّ هذا الإدراك إنما يحصل أولا بقرع الهواء المتموج

(١) و يبعده وقوع الخطاء في المسموعات ، ولا معنى لوقوع الخطاء في الخارج عنه ، و كذا كون المسموع تقريبياً لاتحقيقياً ـ ط مد .

لتجويف الصماخ ، ولذلك يصل من الأبعد في زمان أطول ، ولكن بمجرد إدراك الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل الشعور بالجهة و القرب و البعد ؟ بل إنما يحصل ذلك بتتبع الأثر الوارد من حيث ورد ، و ما بقي منه في الهواء الّذي هو في المسافة الّتي فيها ورد . والحاصل إنا بعد إدراكنا الصوت عندالصماخ تتبّعه بتأملنا فيتأدى إدراكنا من الّذي وصل إلينا إلى ما قبله ، و منه إلى ما قبل ما قبله من جهته و مبدء وروده ، فإن بقي منه شيء وأدركناه إلى حيث ينقطع ويفنى ؛ و حينئذ ندرك الوارد و مورده و ما بقي منه موجوداً وجهته وبعد مورده وقربه ، و ما بقي من قوة أمواجها وضعفها ، فلذلك ندرك البعيد ضعيفاً ، لأنّه يضعف تموجه حتى إن لم يبق في المسافة أمر ينتهي بنا إلى البعيد المبدء لم نعلم من قدر البعد إلّا بقدر ما بقي ، فلا نفرّق بين الرعد الواصل إلينا من أعالي الجوّ وبين دوّي الرّحى الّذى هو أقرب منه إلينا ؛ هذا منتهى ما حصّلوه في هذا الباب .

وفيه مالا يخفى من الإشكال و هو أنّ السمع ليس بإدراك بعد إدراك ، و استعلام بعد استعلام ينتقل النفس من واحد إلى آخر ومنه إلى آخر و هكذا ؟ بل هاهنا إدراك شيء واحد مع جهته و قربه و بعده ، ثمّ إنه بعد أن سلّمنا أنه يتتبع الهواء الّذى وصل إلى الصماخ منه إلى ما قبله فما قبله ؛ و لكن إذا كان إدراك الصوت منفكّاً عن إدراك الجهة و غيرها كما قرروه من أنّ الصوت يدرك أولا ، ثم بعد التتبع تدرك الجهة و القرب و البعد و القوة و الضعف ، حتى يكون هاهنا إدراكات متعددة سابقة ولاحقة . فنقول : مدرَك السمع حينئذ ليس إلّا ذلك الصوت ، فأما الجهة فهي غير مدرَكة للسمع أصلا ، و إذا لم تكن الجهة مدرَكة للسمع لم يكن الصوت الحاصل في الجهة مدرَكاً له ، فبقي أن يكون مدرَك السمع صوتاً لو كان حصوله في جهة أُخرى أيّة جهة كانت لكان هو ذلك الصوت بعينه و هو محال ، لأنّ الصوت (١) الجزئي لابدّ أن يكون متخصصاً بوضع و جهة ولا يمكن أن يكون

---

(١) أقول هذا منقوض باللمس فانه لايدرك الجهة كما مر ، و ليس مدركه كلياً فللصوت مثلا سوى الجهة المعينة مشخصات جزئية منوطة بها . والجواب ان اللمس وان كان لايدرك الجهة التى أتى منها الملموس الا أنه يدرك الجهة التي هى جهة العضو الذى هو حامل اللمس ، فكيف يكون كلياً ؛ و أما السمع فان ادرك جهة المسموع القريبة ثم بعدالتتبع البعيدة لزم أن يدرك المسموع الواحد قريباً وبعيداً ، و ان لايدرك ☆

مدرَك الحس أمراً كلّياً كما برهن عليه ؟ مع أنّ المدرَك للسمع هو الصوت الموجود في الجهة المخصوصة هنا خلف . و هذا إنما يلزم على تقدير أن يكون إدراك الجهة غير إدراك الصوت فيها ، وأنّ إدراكها قد يحصل بتتبع التموجات الهوائية كما ذكروا ، و أما على الوجه الّذي حققناه فلم يلزم محذور ، لأنّ المدرك للسمع هو الصوت المعين الواقع في جهة معينة و في موضع مخصوص ، فإنّ وجود الأمر المادي لا ينفك عن الوضع والجهة ، و ليس إنّ وجوده شيء و كونه في جهة أو على وضع شيء آخر ؟ أوالمسمى بالعوارض المشخّصة في الحقيقة ليست من عوارض الشخص ، و إنّما عروضها بالقياس إلى مرتبة ماهية ذلك الشخص كما مرّ ، فكل مدرَك بإدراك حسيّ إنما يدرك وجوده في جهة معينة وعلى وضع معيّن ، لا أنّ الحواس يدرك وجوده فقط ، أو يدرك وجوده ويدرك معه بإدراك آخر جهته ، و بإدراك آخر قربه و بعده ، لأنّ هذا شأن العقل و ليس شأن الحس إلّا إدراك أمر ذي جهة في وضع ، لما علمت أنّ وجود المحسوس ؛ و كونه في جهة ؛ و على وضع ؛ شيء واحد بالشخص متعدد في ظرف التحليل العقلي ، فكما أنّ المحسوس شيء واحد فكذلك الإدراك الحسّي المتعلّق به إدراك واحد هو بعينه إدراك بوجوده ، وإدراك بأنه في جهة كذا ، وإدراك بأنه في موضع كذا .

البحث الثالث ممّا يناسب طريقتنا في السمع إن وجود الهواء بين السامع و ذي الصوت شرط لتحقق الاتصال بينهما مع عدم حاجز كثيف ، لا لأجل أن يحمل الهواء كيفية الصوت و يتأدّى بها إلى السمع إنّ القدماء اكتفوا في سماع الفلكيات تماس الأفلاك بعضها بعضاً ، كما نسب إلى أساطين الحكمة كأفلاطون ومن قبله إنهم يثبتون للأفلاك أصواتاً عجيبة ونغمات غريبة ، تتحيّر من سماعها العقل ، ويتعجّب منها النفس ، و حكي عن فيثاغورث إنه عرج بنفسه إلى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه ، وذكاء قلبه نغمات الأفلاك ، و أصوات حركات الكواكب ، ثم رجع إلى استعمال القوى

☆ القريبة التى عندحامل السمع والبعيدة لم يدرك بعدلزم أن يدرك المسموع بلاجهة أولا فيكون كلياً والمشخصات الجزئية الاخرى أيضاً لم تدرك وعدم مدركيتها لازم عدم مدركية الجهة ، لانه اذا لم يدرك الاين والوضع و غيرهما التى هى للهواء الذى هو موضوع الصوت المفروض عدم درك جهته ـ س ره .

البدنية ، و رتّب عليها الألحان والنغمات و كمّل علم الموسيقي .

واعلم (١) أنّ اشتمال الأفلاك والكواكب على الطعوم والروائح والأصوات ، و جميع مايدركه الحواسّ هاهنا قول صحيح أيّدته الأذواق الكشفية ، و البراهين العقلية، والمناسبات الوجوديّة ، و ذلك لأنّ الوجود مع كمالاته و خيراته إنّما يفيض من الأوائل على الثواني ، و من الأعالي على الأداني ، و هكذا إلى أدنى الوجود ، و كلّ ما يوجد من الصفات الكمالية في المعلولات الأخيرة فهي موجودة في مباديها القريبة على وجه ألطف و أصفى ، و كلّ ما توسط في الأسباب القريبة فهي موجودة في العلل القصوى العقلية على وجه مناسب لذلك العالم ألاترى أنّ الكيفيات المحسوسة وجودها في موضوعاتها الجسمانية على نحو يلزمها التضاد و الانقسام و الاستحالة و غير ذلك ، و وجودها في الحواس و المدارك النفسانية على نوع آخر أصفى و ألطف لصفاء القابل حيث يزول عنها كثير من النقائص المصحوبة لها في الخارج ، و لها أيضاً نوع آخر من الوجود في القوة العقلية على نوع أشرف و أعلى ، و جوهر السماويات في اللّطافة دون عالم العقل وفوق عالم العناصر ، و هي في اللّطافة بمنزلة الحواس ، فإنّ جوهر الحسّ للطافته يقبل رسوم المحسوسات لكن حسّ الحيوان مختص ببعض المواضع من بدنه ، و هو الّذي يوجد فيه جوهر روحاني من جنس مادة الأشباح المثالية المتوسطة بين العقول والأجسام ، و الفلك لكونه بسيطاً متشابه الأجزاء كلّه كالروح الحاصل في موضع الخيال منّا .

و ممّا يزيل الاستبعاد في كون عالم الأفلاك مشتملا على الروائح و النغمات إنّ هذه الكيفيات من حيث كونها مدركة لنا ليست هي الّتي تكون في الخارج عن قوانا ومشاعرنا ، لما علمت مراراً أنّ المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه ليس إلّا وجوده للجوهر الحاس ، و معلوم أنّ وجودها للخيال مناط علمنا بها و انكشافها لدينا . و قد

(١) هذا البيان لوجردت مقدماته برهانية يقينية لم يفد الا اشتمال مرتبة من مراتب الوجود على ما يشتمل عليه المرتبة التى هى دونها كمراتب العقل والمثال بالنسبة الى مرتبة الجسم . و أما اشتمال جسم على ما يشتمل عليه جسم آخر من الكمال فلا و ان كان أحدهما أرق قواما و ألطف جرماً ، والبيان المسوق لاثبات ذلك غير برهانى ألبتة - ط مد .

ثبت أنّ الخيال و جميع ما يحصل فيه خارج عن هذا العالم ، فإذن كما يوجد في قوة من قوانا جميع النغمات ، و الأصوات ، و الروائح ، و المشمومات على وجه المشاهدة ، تارة من جهة اُمور خارجية معدّة لها ، و تارة من جهة أسباب باطنية كما في المنام ، فإنّا قد نشاهد صوراً عجيبة و أصواتاً عظيمة في النوم لا نشك في وجودها ، فلا استبعاد في وجود الطعوم الشهية ، والروائح الطيبة ، والنغمات العجيبة في عالم الأفلاك ، إذ ليست أسباب وجودها منحصرة في هذه الأُمور المعتادة .

فصل (٦)

في البصر

قد تقرر في علم التشريح أنّه ينبت من الدماغ أزواج سبعة من العصب ، و أنّ الزوج الأوّل مبدئه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي ، و هو صغير مجوّف يتيا من النابت منهما يساراً ، و يتياسر النابت منهما يميناً ، ثمّ يلتقيان على تقاطع صليبيّ ، ثمّ ينفذ النابت منهما يميناً إلى الحدقة اليمنى ، و النابت يساراً إلى الحدقة اليسرى ، و قوة الإبصار مودعة في الروح المصبوب في تجويف هذا العصب سيّما عند الملتقى .

و اختلفوا في كيفية الإبصار فالطبيعيّون على أنّه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية الّتي يشبه البَرَد و الجَمَد ، فإنّها مثل مرآة فإذا قابلها متلوّن مضيىء انطبع مثل صورته فيها ، كما ينطبع صورة الإنسان في المرآت ، لا بأن ينفصل من المتلوّن شيء و يميل إلى العين ؟ بل بأن يحدث مثل صورته في المرآة في عين الناظر ، و يكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشفّ . و لمّا توجه الإيراد عليهم بوجهين :

أحدهما أنّ المرئي حينئذ يكون صورة الشيء و شبحه لا نفسه ، و نحن قاطعون بأنّا نرى نفس هذا الملوّن .

و ثانيهما أنّ شبح الشيء مساوله في المقدار و إلّا لم يكن صورة له و مثالا ،

و حينئذ يلزم أن لا يرى ما هو أعظم من الجليدية . لأنّ امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة .

أجابوا عن الأول بأنّه إذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الّذي انطبع شبحه لا نفس الشبح ، كما في العلم بالأشياء الخارجية .

و عن الثاني بأنّ شبح الشيء لا يلزم أن يساويه في المقدار كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة إذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل و اللّون دون المقدار ؛ غاية الأمر إنا لا نعرف لميّة إبصار الشيء العظيم و إدراك البعد بينه و بين الرائي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية و تأدّيها بواسطة الروح المصبوب في العصبتين إلى الباصرة .

و الرياضيّون على أنّ الإبصار بخروج الشعاع من العين على هيأة مخروط رأسه عند العين و قاعدته عند المرئي .

ثم اختلفوا هؤلاء في أنّ ذلك المخروط مصمت أو مؤلّف من خطوط مجتمعة في الجانب الّذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الّذي يلي القاعدة . و قيل : لا على هيأة المخروط بل على استواء لكن ثبت طرفه الّذي يلي العين ، و يضطرب طرفه الآخر على المرئي .

و قيل : الشعاع الّذي في العين يكيّف الهواء بكيفيته و يصير الكلّ آلة في الإبصار .

و ما نسب إلى الإشراقين ، و اختاره الشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردي أنّه لا شعاع ولا انطباع ؛ و إنّما الإبصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الّذي فيه رطوبة صقيلة ، و إذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم إشراقي حضوري على المبصر فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة جليّة . فهذه ثلاثة مذاهب في الإبصار .

والحق [١] عندنا غير هذه الثلاثة ، وهو أنّ الإبصار بإنشاء صورة مماثلة له بقدرة الله

(١) أقول ما اختاره قده في باب الابصار منهب فحل ورأى جزل مناسب لمقام التعليم والتعلم الا أن ما ذكره شيخ الاشراق قده أيضاً بمكان عال ودرثمنه غال ، يشير الى مقامات سنية للنفس حيث أنه قده صرح بان النفوس أنوار سانجة بلا ماهية فانها لا تبلغ الى مقام الا ـ

من عالم الملكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية ، حاضرة عند النفس المدركة ، قائمة بهاقيام الفعل بفاعله ، لاقيام المقبول بقابله ؟ .

☆ وتتجاوزعنه ؛ فلاحد لوجودهاتقف عندها ، والماهية هي المحدودة بالحدالجامع المانع، فهي حكاية عن حد الوجود لوكان محدوداً ، فطريقة المصنف ناظرة الى اتحاد المدرك مع المدرك بالذات ، و طريقة الشيخ الى اتحاده مع المدرك بالعرض الذى فى طريقة المصنفقده كيف ، والاتحاد مع المدرك بالذات يستلزم الاتحاد مع المدرك بالعرض ، اذالاشياء تحصل بأنفسها فيالذهن فالماهية فى النشأتين واحدة ، والوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك ، مع أن تعدد حقيقة واحدة انما هو بتخلل غيرها أى شيءكان ، والعلم الاشراقى أيضاً يقبل الشدة والضعف ، ألاترى أن علم النفس بذاتها و قواها وبدنها كلهااشراقى ،اذالكل حاضر لهامن باب حضور الشيء لنفسه الذى مرجعه عدم انفكاك الشيء عن نفسه مع تفاوتها ، بل علمها بذاتها حين نسيت ربها فأنساها نفسها حضورى ، و حين عرفت نفسها فعرفت ربها أيضاً حضورى ، ولكن أين هذا من ذاك ؟ و أين التراب ورب الارباب ؟ وكيف لايدرك الاشياء بالاضافة الاشراقية ؟ والوجودالصرف الذى هو مناط وجود المدرك وكل وجود ما هو فيه لم هو ،كما أن ماهو فيه هو هل هو. وقال فى الهيات الاسفار فى شرح قوله عليه السلام : وكمال المعرفة التصديق به ، وذلك لان من عرف معنى واجب الوجود انه الوجود المتأكد الذى لاأتم منه الذى يفتقر اليه الممكنات والوجودات الناقصة الذوات ، فقدعرف أن لابد أن يكون فيالوجودموجودواجبالوجود ، والا لم يوجد موجود فى العالم أصلا . و اللازم باطل ، فكذا الملزوم ، فحقيقة الوجود اذا عرفت على وجه الكمال وهوأن يكون معلومة بالعلم الحضورى الشهودى ، اذقد ثبت فيماسبق أن الصورة العلمية فى الوجود لابد وأن يكون نفس حقيقتهالمعلومة الى آخرما قال . وقد حصرقده العلمالحضورىفى موردين ، بل هذا بحسب الجليلمنالنظر . و أما الايرادات فمدفوعة عنالشيخ .

أما الاول فبأن المادى بالنسبة الى المبادى غيرمادى ، و قد نقله قده عن السيد المحقق الداماد قده فى مبحث المثل من السفرالاول ، فكذا بالنسبة الى النفس بحسب مقامها السروالخفى .

و أما الثانى فما ذكره الشيخ قده من أن أحدهما فى عالم المثال . و هو موجه ، والمصنف قده لم يذكروجهاً لقوله لاوجه له .

و أما الثالث فبأن قوله : والادراك ليس الا حصول صورة الشيء للمدرك ؛ وحصول الشيء لامرلا يخفيه من خصوصية و علية منقوض بصورة علم الشيء بنفسه ، حيث يقول الجميع فيها باتحادالعالم والمعلوم ، و بصورة اتحاد العالم فى العلم با لغيرحيث ☆

والبرهان عليه يستفاد مما برهنّا به على اتحاد العقل بالمعقول ، فإنّه بعينه جار في جميع الإدراكات الحسّية و الوهميّة .

و قدنبّهنا على هذا المطلب في مباحث العقل والمعقول ، وقلنا : إنّ الإحساس مطلقاً ليس كما هو المشهور من عامة الحكماء أنّ الحس تجرّد صورة المحسوس بعينه من مادته ، و يصادفها مع عوارضها المكتنفة ، و كذا الخيال يجرّدها تجريداً أكثر ، لما علم من امتناع انتقال المنطبعات ، بل الإدراكات مطلقاً إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة اُخرى نورية إدراكية يحصل بها الإدراك و الشعور ، فهي الحاسّة بالفعل والمحسوسة بالفعل . و أمّا وجود [1] صورة في مادة فلاحسّ ولامحسوس إلّا أنها من المعدّات لفيضان تلك الصورة مع تحقق الشرائط .

و قد نصّ على ما اخترناه في باب الإبصار الفيلسوف المعظّم في كتابه المعروف بأثولوجيا بما نقلنا من كلامه هناك .

و أيضاً ما سوى هذا المذهب المنصور من المذاهب الثلاثة المشهورة يرد على كلّ منها مفاسد شتّى . أما مذهب الانطباع في الجليدية ، و مذهب خروج الشعاع ، فالكتب مشحونة بذكر ما يرد على كلّ منهما .

☆ يقول : هو قده و فرفوريوس و قوم آخرون بذلك فيها ، و وحدة النفس طور آخر من الوحدة .

و أما الرابع فبأن التسمية قد وضح و جهها بما ذكرناه و انما بسطنا الكلام فيه مع كونه خروجاً عن طور هذه التعليقة لكونه قده تدزيف هذا المذهب في كثير من كتبه كالا سفار ، والعرشية ، و حاشية حكمة الا شراق ، و غيرها و اني قد و جدته حقاً فلم أكتم الحق ، و كشفت عن وجهه الاستار ، و أبرزت لك بعض ما فيه من الاسرار بشرط صونه عن الاغيار والله بيني بينك ـ س ر ه .

(١) لاشك أن الاصول المبرهن عليها في أبحاث العاقل و المعقول من العلم الاعلى تعطي أن المدرك صورة مجردة عن المادة ، وأن المدرك لها هي النفس المجردة لكن هذا لايغني عن البحث الطبيعي عن الرابطة الموجودة بين القوة الجسمانية المنطبعة في البدن و بين المادة الخارجية بعد ما تحقق بالحس و التجربة وجود رابطة بين الادراك و بين البدن و المادة الخارجية ، فالبحث عن الانطباع و خروج الشعاع بعد ثبوت تجرد الصورة المدركة على حاله من دون أن يستغنى عنها كما هو ظاهر ـ ط مد .

و أما الّذي اختاره صاحب المطارحات فيرد عليه أيضاً أُمور :

منها إنّ البرهان قائم على أنّ الجسم المادي و ما يعرضه من الصفات لايمكن أن يتعلّق به الإدراك إلّا بالعرض كمامرّ ذكرمسابقاً .

و منها إنّ الأحول يدرك صورتين فلو كان المدرَك هو بعينه الأمر الخارجي لزم أن يدرك مالا وجود له في الخارج ، و القول بأنّ إحداهما في الخارج و الأُخرى في الخيال أو في عالم المثال ممّا لاوجه له .

و منها إنّ الصورة الواحدة الخارجية إذا نظر إليها جماعة كثيرة لزم على هذا الرأي أن تكون مدركة لتلك النفوس كلّها ، و الإدراك ليس إلّا حصول صورة الشيء للمدرك ، و حصول الشيء لأمر لابدّ فيه من خصوصية و علّية ، والعلّة بالذات إنما هي فاعل ، و غاية ، و صورة ، و مادة ، و الشيء لا يكون حاصلا بالذات إلّا لشيء من علله و أسبابه الذاتية ، فلوحصلت و وجدت تلك الصورة للنفس لكان النفس إحدى العلل الذاتية لوجوده لها ؛ لكنّها ليست مادة ولا صورة لها و هو ظاهر ، و لافاعلة إيّاها و إلّا لزم تكثّر العلل الفاعلة لشخص واحد ، ولا غاية أيضاً إذ الشيء الواحد لا يكون له غايات كثيرة .

و منها إنّ تسمية هذه الإضافة من النفس الّتي بواسطة البدن إلى أمر جسماني ذيوضع بالإضافة النورية مما لا وجه له ؛ إذالإضافات الّتي يكون بين الأجسام أو بواسطة الأجسام و ما فيها ليست إلّا إضافة وضعية لا غير ، كالمحاذات ، و المجاورة ، و التماس ، و التداخل ، و التباين ، و غير ذلك ، و جميع هذه النسب و الأوضاع إضافات مادية ظلمانية ، لما تقرر أنّ النسبة الوضعية من موانع الإدراك لأنها من لوازم المادة ، و مدار الإدراك على تجرّد الصورة عن الوضع و المقدار المادي ، و أما العلاقة و النسبة النورية فهي ما يكون بين الشيء و علّة وجوده ، فإنّ الوجود عين الظهور ، و الفاعل و الغاية هما مبدء وجود الشيء ، و المادة و الموضوع هما مبدء قوة الشيء و إمكانه ، و قد يكونان مبدء عدمه و خفائه لقبولهما ضدّ ذلك الشيء ، فثبت أنّ الحرىّ باسم الإضافية الإشراقية هي النسبة الّتي بين فاعل الصورة و ذاتها ، و هي إنما يتحقق على ما قررناه في الإبصار

بين النفس و الصورة الفائضة منه على ذاتها . و كأنّ ما اخترناه كان مذهب الأوائل ، والاسم واقعاً عليه فوقع في النقل تحريف لغموض المذهب وقصور فهم الناقل ، و إذا دلّ البرهان على أنّ الرؤية بحضور صورة مجردة عن المادة الخارجية للنفس ، و بطل القول بالشعاع ، و بانطباع الصورة في الجليدية ، و ما يجري مجراها ، فثبت وتحقق ما ادّعيناه . فلنذكر تفاصيل ما يرد على كلّ من المذهبين الآخرين المشهورين .

فصل (٧)

فيما تمسك به أصحاب الانطباع و تعقيبه بما يرد عليهم و ذكر حجة النفاة

قد تمسكوا بوجوه :

أحدها و هو العمدة أنّ العين جسم صقيل نوراني ، و كلّ جسم كذلك إذا قابله جسم كثيف ملوّن انطبع فيه شبحه كالمرآة ، أما الكبرى فظاهر ، و أما الصغرى فلما يشاهد من النور في الظلمة إذا حكّ المتنبّه من النوم عينه ، و كذا عند إمرار اليد على ظهر الهرّة السوداء ، ولأنّ الإنسان إذا نظر إلى نحو أنفه قد يرى عليه دائرة من الضياء ، و إذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زماناً ثمّ يفقده و ذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت ، و إن غمض إحدى العينين يتسع ثقب العين الأخرى ! و ما ذلك إلّا لأنّ جوهراً نورانياً ملأه ، و لأنه لولا انصباب الأرواح النورانية من الدماغ إلى العين لما جعلت ثقبتا الأنوار مجوفتين .

و هذا بعد تمامه إنما يدلّ[1] على انطباع الشبح فيه لا كونه الا بصار به .

و ثانيها إنّ سائر الحواس إنما تدرك المحسوس بأن يأتي صورته إليها لا بأن يخرج منها شيء إلى المحسوس ، فكذا الإبصار .

و أجيب بأنه تمثيل بلا جامع .

---

(١) قد تقدم أن اختصاص الابصار و كذلك سائر الاحساسات بمعنى حصول الصورة العلمية بالنفس لايغنى عن البحث عن كيفية الاحساس المادى بمعنى حصول نتيجة التفاعل المادى بين القوة الجسمانية وبين المادة الخارجية ، فما وقع فى كلامه ره فى رد القول بالانطباع أو الشعاع من التمسك بأن الادراك للنفس لاغير لايصلح رداً لشيء ـ ط مد .

أقول : في سائر الحواس لا إتيان و لاخروج بل لفيضان صورة مناسبة للمحسوس متمثلة عند النفس ، فالجامع متحقق ، و لكن لا يلزم مطلوبهم من الانطباع في عضو البصر .

و ثالثها إنّ من نظر إلى الشمس طويلا ثمّ أعرض عنها تبقى صورتها في عينه زماناً .

و دفع (١) بأنّ الصورة في خياله لا في عينه كما إذا غمض العين .

و رابعها إنّ الشيء بعينه إذا قرب من الرائي يرى أكبر مما إذا بعد عنه ، و ما ذلك إلّا لأنّ الانطباع على هيأة مخروطة من الهواء المشف رأسه متصل بالحدقة و قاعدته سطح المرئي حتى إنه و ترلزاوية المخروط ، ومعلوم أنّ وتراً بعينه كلّما قرب من الزاوية كان الساق أقصر والزاوية أعظم ، وكلّما بعدفبالعكس ، و الشبح الّذي في الزاويةالكبرى أعظم من الّذي في الصغرى ، و هذا إنما يستقيم إذا جعلنا موضع الإبصار هو الزاوية على ما هو رأى الانطباع ، لاالقاعدة على ما هو رأى خروج الشعاع فإنهالاتتفاوت .

وأُجيب بأنالا نسلّم أنه لاسبب سوى ذلك كيف وأصحاب الشعاع أيضاً يثبتون سببه . على أنّ استلزام عظم الزاوية عظم المرئي و صغرها صغره محل نظر .

و خامسها إنه لولا الإبصار لأجل انطباع الأشباح في الجليدية لكانت خلقة العين على طبقاتها (٢) و رطوباتها و شكل كلّ واحد منها معطلة ، فإنّ الفائدة في كون

(١) والصواب كماقال الفاضل القوشجي : ان الصورة في الحس المشترك اذ فرق بين حالة المشاهدة و حالة التخيل ، و لا شك أن تلك الحالة حالة المشاهدة - س ر ه .

(٢) و قد نظم هذه بالترتيب بالفارسية هكذا :

كرد آفريدگار تعالى بفضل خويش چشمت بهفت پرده و سه آب منقسم
صلب ومشيمه شبكه زجاج انگهى جليد پس عنكبوت و بيض وعنبقرن وملتحم

ولما تكلم قده فى بعضها وكان فى معرفتها ومعرفة نضدها دلالة على حكمة الله تعالى و عنايته لاباس بتبيين مالها فنقول : الطبقة الصلبة طبقة منشأها و منبتها أطراف الغشاء الصلب الذى يلى العصبة المجوفة ، وقد بين فى علم التشريح أن فى داخل القحف غشائين أحدهما غليظ والاخر رقيق و هما محيطان بالدماغ ، ولذا يقال لهما اماالدماغ ، كما أن فى خارجه غشاء يقال له الغشاء المجلل للقحف ، والطبقة المشيمة طبقة ☆

الجليدية صافية أن يستحيل من الألوان ، و الفائدة في تفرطحها[١] إنّه لو كانت خالصة

٭ تتنسج من أطراف الغشاء الرقيق و من العروق والشرائين ، ولكثرة العروق والشرائين فيها شبهت بالمشيمة ، أو لا شتمالها على الشبكة اشتمال المشيمة على الجنين . والشبكية طبقة منشأها أطراف العصب المجوف ، وهي محتوية على الزجاجية والجليدية من ورائهما الى العنكبوتية التي بين الجليدية و البيضية احتواء الشبكة على الصيد ، و لهذا سميت بها ، وقيل : لاشتباكها با لعروق الكثيرة التي تنفذ فيها من الغشاء الرقيق ، و الرطوبة الزجاجية رطوبة صافية غليظة القوام بيضاء تضرب الى قليل حمرة مثل الزجاج الذائب يشتمل على النصف الاخر من الجليدية الى أعظم دائرة منها لتغذو ها ، فان الجليدية رطوبة في غاية البياض و الصفاء و النور ، و لا يمكن استحالة الدم اليها دفعة فاحتيج الى متوسط بينها و بين الدم و هو زجاجية ، و صفاء الزجاجية لانها تغذو الصافي ، و حمرتها لانها من جوهر الدم ، و غلظتها لئلاتسيل و تتفرق ، وانما اخرت عن الجليدية لان مدد ها يأتي من الدماغ بتوسط الشبكية فوجب أن تتصل بها ، و ليكون الى مبدء الغذاء أقرب ، والرطوبة الجليدية و تسمى بالبردية أيضاًرطوبة شبيهة بالجليد في الجمود و الصفا ، وهي أفضل أجزاء العين اذ بها يقع الابصار و لها الرئاسة ، و البواقي خادمة و نافعة و وقاية لها ، و لاشرفيتها جعلت في الوسط وهي مرآة تنطبع فيها مثل الاشياء ، و العنكبوتية طبقة مثل نسج العنكبوت رقيقة جدا تغشى الظاهر من الجليديه ، و منشأ ها أطراف الشبكية و هي حاجزة بين الجليدية والبيضية ، لان البيضية فضلة غذاء الجليدية ، و ملاقات الفضول على الدوام مضرة ، و انما جعلت رقيقة في الغاية لئلا يمنع الاضواء و الاشباح من الجليدية . و البيضية رطوبة شبيهة ببياض البيض لوناً و صفاءاً و قواماً ، و انما جعلت قدام الجليدية لتحجب عنها الاضواء القوية فتقع عليها تدريجاً فلا تقهرها ، ولئلا يجففها الهواء بسبب سد هذه الرطوبة تندية هذه الرطوبة لها، ولتحجز بينها و بين العنبية فلاتتاذى بصلابة العنبية و خشونتها ، والعنبية طبقة ثخينة الجرم ظاهرها صلب لاتصاله بالقرنية ، و باطنها لين كانه لحم اسفنجي ذو خمل و خشونة ، وفي وسطها ثقبة محاذية للجليدية ينفذ فيها النور مثل ثقبة العنب عندنزعه من العنقود ، و لهذا سميت عنبية . و فائدتها أن تمسك البيضية عن التبدد، وأن يكون ماينفض الى العين من الفضـ[ـو]ل يمنعه ذلك من الوصول الى الحدقة ، و لونها الطبيعي عند ارسطو هو الا كحل ٠٠ ٭ يجمع البصر و يقويه ويعدل الضوء . و عند جالينوس هو الازرق فان الاكحل يكثف ٭

(١) التفرطح : التعريض القليل في قدامها ، و أما مؤخرها فيميل الى الطول ليمكن في العصب المجوف ـ س ر ه .

الاستدارة لكانت لا تلقى من المحسوس إلّا على اليسير ؛ فلّما عرضت قليلا صارت آخذة منه أجزاءاً كثيرة ، و العنبية إنما ثقب وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس إلى الرطوبة الجليدية ، و القرنيّة إنما لم يثقب لأنها رقيق أبيض صاف فلاجرم لايمنع الضوء ، ولا الشبح الّذي يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين .

و اُجيب بأنّ هذه الحجة غير برهانية إذ من الجائز أن يكون لخلقة العين على طبقاتها و أشكالها و رطوباتها فوائد اُخرى سوى الانطباع .

و سادسها إنّ الممرورين قد يبصرون صوراً مخصوصة متمايزة و هي غير موجودة في الخارج ، ولا بدّ لها من وجود لامتياز ها و تعينها ، فهي لا محالة موجودة في البصر أو في جزء من أجزائه ، و إذا ثبت كيفية الإبصار في بعض المواضع ؛ و أنها بالانطباع ثبت في غيره أيضاً لعدم الفرق .

و اُجيب[1] بأنّ ذلك يدلّ على أنّ الإبصار في هذا النوع بالانطباع ، ولا يدلّ على أنّ إبصارنا للموجودات الخارجية لأجل انطباع صورها .

☆ الروح كثفاً شديداً ، و يجمعه جمعاً مستكرها ، والازرق لما فيه من البياض يبسط الروح و يخلخله و يزيد في مادته فيقوى البصر بذلك ، ويقال : ان ارسطو كان أكحل وجالينوس كان شديد الزرقة . والقرنية طبقة صلبة مشفة مثل القرن الابيض المرقق بالنحت ، و منشأها الطبقة الصلبة وهي وقاية لما تحتها من الطبقات والرطوبات ، ولذلك جعلت صلبة ذات أربع طبقات كطبقات القرن حتى لو أصابت أحدها آفة سلمته الاخرى . وقيل لذا سميت بالقرنيه و جعلت شفافة لئلا يحجب الشعاع عن النفوذ ، ومنزلتها من الجليدية منزلة زجاج القنديل من السراج يمنع الافات الخارجية ، ولا يحجب النور عن البروز ، والطبقة الملتحمة حجاب غضروفي صلب مشف ثخين مختلة بعضل حركة المقلة يمتلىء لحماً أبيض دسماً لتلين العين و الجفن أيضاً ، ولا يجف بكثرة الحركة و ملاقاة الهواء ، ومنشأها عند بقراط هو الغشاء الصلب الذى فوق القحف . وعند روفس هو الغشاء الصلب الداخل وهي تلتحم حول القرنية و لا تغشيها كما تغشي سائر الطبقات و لذلك سميت به كل ذلك مصرح بها في الطب - س ر ه .

(١) الاولى أن يقال : ان تلك الصور في الحس المشترك ، فانه كما ينتقش بالصور من الحواس الظاهرة كذلك ينتقش بها من الباطن كما في النوم و شبهه ، اذ المانع من انتقاشه من الباطن اما اشتغاله بما يورده الحواس وهو يزول بالنوم ، أو بالضعف الفطرى ☆

أقول : الحق إنّ هذه الحجة قوية على إبطال مذهب الشعاع ، و مذهب [١] من يرى أنّ الرؤية تتعلّق بالصورة الخارجة من غير شعاع ، لكن لا يضرّ مذهبنا بل يؤكّده [٢] .

و سابعها إنّ شبح المرئي يبقى في الخيال حتى يمكننا تخيله متى شئنا ، و إذا كانت القوة الخيالية تأخذ شبح المتخيل فكذلك القوة الباصرة .

و اُجيب بأنه مجرد تمثيل ثم الفارق إنا إنما أثبتنا الأشباح الخيالية لأنه لمّا لم يمكن تحصيل صورة في الخارج لم يكن بدٌّ من إثباتها في الخيال . وأمّا الإبصار فلتحقق المبصر في الخارج لم نحتج إلى إثبات صورة منطبعة في القوة الباصرة بل أمكننا أن نقول إنّ الإبصار حالة إضافية بين القوة الباصرة وبين المبصرات الموجودة في الخارج .

☆ فى العواس ، أو بالا ستعانة بما يوجب الوهن فيها كماتقرر فيموضعه ، و أما استعمال العقل للمتخيلة فى مآربه من الامور الغير المحسوسة و هويزول فى حالة المرض ، و فى بعض الا عراض كالبرسام و نحوه يزول الاول أيضاً ، اما لضعف الروح البخارى و قلته عن الا نبساط الى الظاهر ، و اما لقوة تلك الصور الباطنة لآفة فى الدماغ فعند رفع المانعين كل ما يخترعه المتخيلة فى الصور الخيالية يشاهده الحس المشترك ثم يحفظه الخيال ثانياً ، فان القوى الباطنة كالمرايا المتعاكسة ، و الحس المشترك مع ذلك كمرآة ذات و جهين وجه له الى الظاهر ، و وجه له الى الباطن .

ان قلت : ما قال المجيب ان ذلك يدل الخ قد تعرض المستدل لدفعه بقوله : و اذا ثبت كيفية الابصار الخ .

قلت : ما تعرض لدفعه غير هذا ، فان ذلك هوالتفرقة بين الاصحاء وأصحاب المرة ، و هذا هو التفرقة بين الصور الموجودة ، والصورالغير الموجودة ، على أنه يمكن حمل جوابه على أن اثبات كيفية الابصار فى بعض المواضع لا يكفى - س ر ه .

(١) أقول : لا قوة لها عليه فان من يقول : ان تانى مايراه الاحول أو مافى المرايا و نحو ها فى عالم المثال يقدر على ان يقول مايراه الممرورون فى ذلك العالم ولهم يحصل اضافة اليه - س ر ه -

(٢) فانه اذا كانت المبصرات بالذات فيما لها صور فى السواد فى عالم النفس مع هيأتها و أشكالها و أوضاعها و جهاتها و قربها و بعد ها و غير ذلك بحيث لم شذ عنها شيء ممالها حالكونها فىالمواد الا المادة نفسها وكانت المبصرات بالعرض خاصه خارجة عن عالمها كانت صورالممرورين فى عالم نفوسهم ومنصقعها و منشآتها على نهج أوضح وأجلى ، فان الاول فيه خفاء على غيرأهله و لا يصدقون به - س ر ه .

و أما أدلّة نفاة الانطباع فالحجة الأُولى ما ذكره جالينوس، و هو الّذي عوّل عليه القوم إنّ الجسم لاينطبع فيه من الأشكال إلّا ما يساويه، فلو كان الإبصار بالانطباع لاستحال منا أن نبصر إلّا مقدار نقطة للناظر لكنا نبصر نصف كرة العالم.

و اعترضوا على هذه الحجة بوجوه:

أحدها أنّ الجسم الصغير مسا وللكبير في قبول الانقسامات بغير نهاية، فلم لايجوز أن يقبل شكله؟.

و ثانيها هب إنّ البصر لاينطبع فيه إلّا ما يساويه لكن النفس بالمقايسة يعلم أنّ ما صورته هذا يكون مقداره بهذه النسبة كما في النقوش المصوَّرة في الجدران و غيرها من الأشياء.

و ثالثها المعارضة بالصورة المشاهدة في المرآة من نصف كرة العالم، فإذا جاز انطباع العظيم في الصغير في المرآة فليجز في البصر.

و رابعها المعارضة بالصور الخيالية، فإنا نتخيّل بحراً من زيبق، و جبلاً من ياقوت، و هذه الصورة لامحالة موجودة لتميزها و تعينها و تأثيرها في النفس، و ليس وجودها في الخارج فهي لامحالة في محلّ منا، و كذا الصور الّتي يشاهدها المرورون فإنّهم قد يشاهدون صوراً عظيمة هائلة فلا بدّ لها من محلّ، فإن كان محلّها أمراً جسمانياً من بدننا فحينئذ يكون الشيء العظيم منطبعاً في المحلّ الصغير فليجز في الإبصار مثله. و إن كان المدرك لذلك النفس فهو غير صحيح.

إما أولا فلأنهم استدلوا على أنّ المدرك للجزئيات يستحيل أن يكون هو النفس.

و إما ثانياً فلأنه إذا عقل انطباع صور المتخيلات و المبصرات في النفس مع أن لامقدار لها و لاحجم أصلا فلأن يعقل انطباع الصور العظيمة في الحجم الصغير كان أقرب.

و إما ثالثاً فلأنه إذا جاز انطباع تلك الصور في النفس فصحّ القول بالانطباع، و صار النزاع بعد ذلك في محل الانطباع نزاعاً آخر.

و الجواب أما الأول فهو ركيك جداً لأنّ الجسم الصغير كونه موافقاً للجسم

الكبير في عدد التقسيمات لا يوجب أن يساويه في المقدار، ولا في مقدار الأقسام.

و أما الثاني فالإبصار [١] أمر دفعي ليس فيه مقايسة و استدلال.

و أما الثالث فالقول بانطباع الصور في المرآة كالقول بانطباعه في الجليدية في البطلان، و سبب الرؤية هناك شيء آخر غير الانطباع كما ستعلم.

و أما الرابع فهذه الصور الخيالية و الّتي يشاهدها المرورون ليس في محل عندنا حتى يلزم أن يكون محلّها إما جزءً جسمانياً منّا أو نفساً بل هي صور معلّقة يقيمها النفس و يحفظها ما دامت تشاهدها، و الّذي استدلّوا عليه ليس إلّا أنّ محل الصور الجزئية لا يمكن أن يكون هو النفس، و أنّ القوة العاقلة لا تدرك الجزئيات بذاتها المجردة. و أما أنّ كلّ إدراك فهو بحلول الصورة في جوهر المدرك فلم يقم عليه برهان ولا حجة، و قولهم: إنّ انطباع المقدار العظيم في مقدار الصغير اقرب إلى العقل من انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له، مع أنه مجرد قياس تمثيلي بلا جامع غير واردها هنا إذ قد علمت أنّ المقيس عليه أعني النفس ليست محلّ الصور الخيالية.

ثم من المعلوم الواضح أنّ كلّ مقدارين فإمّا أن يتساويا أو يتفاضلا، و متى تفاضلا كانت الفضلة خارجة فيمتنع انطباع المقدار العظيم في المقدار الصغير.

و أما الشيء الّذي لا مقدار له ففيه تفصيل ذهل عنه الأكثرون. و لهذا اعترض صاحب [٢] المباحث على الشيخ و أصحابه بأنهم لمّا جوّزوا أن يكون محل المقادير هو الهيولى الّتي لا مقدار لها في ذاتها فكيف يسع لهم أن يحتجوا على القول بالانطباع في باب الإبصار بأنّ الصورة الخيالية قائمة بالخيال أو النفس؟، فاذا جاز انطباعها في النفس فليجز انطباعها في البصر، فإنّ انطباع العظيم في المحل الصغير أقرب إلى العقل من انطباعه فيما لا مقدار له.

أقول: فرق بين أن يكون الشيء متعيّناً في الخارج بأنه لا مقدار له و ذلك كالنقطة والنفس مطلقاً وكالخط و السطح باعتبار، و بين أن يكون الشيء في نفسه يمكن له أن

(١) ممنوع بل التجربات والابحاث الدقيقة دالة على ذلك ـ ط مد.
(٢) أى للذهول و التفصيل اعترض ـ س ر ه.

يتقدّر بشيء و أن لايتقدّر ؛ بأن يكون ذاته في ذاته بحيث لا يكون متقدّراً ولا لامتقدراً بل يقبل كلا من الأمرين من خارج ، و ذلك كالهيولى الّتي نسبتها إلى جميع المقادير على السّواء ، وكذا نسبتها في ذاتها لأن يتكمّم وأن لايتكمّم على السواء ، لأنها مبهمة الذات غير متحصلة . و ذلك بخلاف ما إذا تحصّل شيء بأنه لا مقدار له كالنقطة أصلا ، أو بأنّ له مقداراً من جهة كالخط ، أو بأنّ له مقداراً صغيراً كالخردلة ، فاستحال للنقطة أن يقبل مقداراً مطلقاً ، و للخطّ أن يقبل مقداراً سطحيّاً أو جسميّاً ، و للخردلة أن يقبل مقداراً عظيماً ، و ليس بمستحيل للهيولى أن يقبل المقادير كلّها .

الحجّة الثانية إنّ الإبصار لوكان بالانطباع لما كنّا نفرّق بين القريب و البعيد ، فإنّ المبصر إذاكان هو الشبح المنطبع في العين فذلك الشبح لايختلف حاله بأن يرتسم من شيء بعيد أو شيء قريب ، كما أنّ الجسمين إذا حضر عند الرائي أحدهما من مكان قريب ، و الآخر من مكان بعيد ، فالرائي لا يعرف من حيث الإبصار إنّ أحدهما من مكان قريب ، و الآخر من مكان بعيد ، لكنّ الإحساس بالقرب والبعد حاصل فيبطل الانطباع .

و الجواب بأنه لم لايجوز أن ينطبع في الرائي صور المسافات الطويلة و القصيرة ؟ فلاجرم صحّ منه أن يدركها .

الحجّة الثالثة إنّ الرطوبة الجليدية إن كانت غير ملوّنة وجب [1] أن لا يتشبّح بالأشكال و الألوان كالهواء ، و إن كانت ملوّنة لزم محالان :

أحدهما أن يختلط لون المرئي بلونها فلا يحصل الإحساس بلون المرئي .

و ثانيهما أن لايتأدّى الشكل و اللون الحاصل في سطحه إلى ماورائها من ملتقى العصبتين ؛ كما في الجسم الملوّن إذا انطبع على سطحه شكل و صورة ، فانه لم يتأدّ إلى ماورائه .

الحجّة الرابعة إنّ المبصَرات لوانطبعت في الجليدية لكان يمكننا أن نحسّ تلك

(١) فيه أنه منقوض بالماء الصافى و البلور و نحو هما فانها غير متلونة مع أنها متشبح بها ، و الحل ان الجليدية و ان لم تكن متلونة لكن لها قوام كالماء لا كالهواء و كل ماله قوام و ميز متلون متشبح . فماسيقول : انهاتين الحجتين قويتان الخ غيرموجه الا فى الاخيرة ـ س ر ه .

الصورة منطبعة فيها ، كما أنّ الخضرة متى انعكست عن جسم إلى الجدار أمكننا أن ندركها ، ولكنّا إذا نظرنا إلى الصورة المنطبعة في الجليدية وجدنا يختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين ، ولو كانت الصورة منطبعة لكان محلّ انطباعها معيّناً فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات ، وحيث اختلفت فعلمنا أنّ الصورة غير منطبعة فيها .

أقول : هاتان[1] الحجّتان قويتان على من قال بانطباع صورة المرئي في الجليدية ، و نحن لا نقول به بل بأنّ الصورة متمثلة عند النفس من غير انطباع و لا حلول كما مرّ .

الحجّة الخامسة زعم جالينوس إنه لو كان يخرج من المبصَر شبح إلى الجليدية لكان قد نقص المبصَر أواضمحل على طول الزمان . و هذا في غاية السقوط ، لأنّ أصحاب الانطباع لايقولون بانفصال شيء من المبصر إلى البصر ، بل بأنّ مقابلة الجليدية سبب لاستعداد ها لأن يحدث فيها من المبدء صورة مساوية لصورة المرئي ، فتلك الصورة الحادثة هي الإبصار .

الحجّة السادسة إنّ الفاعل الجسماني لايمكنه أن يفعل في الجسم البعيد إلّا بعد فعله في الجسم القريب ، فلو كان المرئي قد فعل اللون و الشكل المخصوص في العين لكان قد فعلها في الهواء المتوسط ، وليس كذلك بشهادة الحس .

و جوابه[2] إنّ ما ذكرتم بعد تسليمه إنما يلزم إذا كان القريب مستعداً لقبول الفعل كالبعيد ، و ليس في الهواء استعداد أن ينطبع فيه صورة المرئي .

فصل (٨)

فيما قاله أصحاب الشعاع :

و اعلم أنّ علم المناظر و المرايا فنّ عليحدة اعتنى به كثير من المحققين ، و بنوا

---

(١) الحجة الاولى فيها منع أن يكون الوارد من اللون على البصر بأى وجه ورد باقياً على خلوصه ، و لاطريق للمستدل الى اثباته ، و الحجة الثانية فيها أن الشئ يراه الناظر فى جليدية ناظر آخر شيء غير الصورة البصرية التى يتحقق بها الابصار و قدمح ذلك ـ ط مد .

(٢) أى لا نسلم أولا أن الجسماني لايفعل فى البعيد الا بعد فعله فى القريب فان الشمس تفعل الضوء و الحرهاهنا و لا تفعلهما فى القريب منها ـ س ر ه .

الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين إلى المرئي كما يقع من الشمس و القمر و سائر الأجسام النيّرة على ما يقابلها على هيأة شكل مخروط رأسه عند النيّر وقاعدته عند ما يقابله ، فهذا مما يستدعي الظنّ بانّ الرؤية بخروج الشعاع من البصر ، و يكون المرئي هو ما يقع عليه الشعاع . و لكنّا قد أقمنا البرهان على أنّ المحسوس لكلّ حاسة هو الصورة الإدراكية المفارقة عن المادة لا الّتي هي في مادة جسمانية ؟ و مع ذلك لابدّ في الإبصار من مقابلة البصر لما يقع صورته عند القوة المدركة والبصر كالنقطة ، و مقابلة النقطة مع الجسم يوجب أن يتوهم بينهما شكل مخروط ،(١-٢) ونحن لا ننكر أيضاً تحقق الشعاع من البصر إلى المرئي صورته ، لكن نقول : لابدّ في الرؤية من حصول صورة المرئي للنفس ، و جميع ما ذكره أصحاب الشعاع غير مناف لما ذهبنا إليه و إن وافق رأيهم أيضاً ، فانّ الموافقة بين المذهبين المتخالفين في كثيرمن اللّوازم غير مستبعد .

كقولهم : إنّ الشيء إذا بعد يرى أصغر مما إذا قرب ، لأنّ المخروط يستدقّ فيضيق زواياه الّتي عند الباصرة ؛ و يضيق (٣) لذلك الدائرة الّتي عند المبصَر ، و كلّما ازداد

(١) ولكن كل ذلك له مدخل عنده قده بنحوالاعداد ـ س ر ه .

(٢) هذه هى النصفة التى لامرية فيها ، لكن كان عليه ره أن يسلم مثله لاصحاب الانطباع أيضاً لعدم مزاحمة قولهم قوله بادراك النفس حقيقة ـ ط مد .

(٣) ان قلت : الزوايا و الدائرة تضيقان لكن المرئى لايندمج ولاينطوى فليتصل قاعدة الشعاع ببعض المرئى و ليبصر ذلك البعض و نحن نبصر كله ولكن صغيراً .

قلت : على القول بالشعاع موضع الابصارقاعدة المخروط ، ففى البعد تلك القاعدة كمرآة صغيرة و المرآة الصغيرة يترائى فيها المرئى بشكله ولكن صغيراً ، كما أن سبب الصغر على القول بالا نطباع ان صورة المرئى تنطبع فى جزء من الجليدية بحيث يحدث فيه زاوية مخروط متوهم لا تحقق له ، رأسه مركز الجليدية و قاعدته سطح المرئى ، و تلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئى ، و تصغر بصغر ها الجزئى اللتى يقع فيها من الجليدية ، ولاشك أن المنطبع فى الا صغرأصغر ، فعند هم موضع الابصار زاوية ذلك المخروط المتوهم . وأما عدم وضوح المرئى البعيد على القول بالشعاع فلضعف الشعاع لتفاوته كيفاً أى شدة و ضعفاً بحسب القرب والبعد من رأس المخروط و قاعدته ـ س ر ه .

الشيء بعداً ازدادت الزوايا ضيقاً ، و الدائرة صغراً إلى أن ينتهي في البعد إلى حيث لايمكن الإبصار .

و كقولهم : يرى الشيء في الماء أعظم منه في الهواء ، لأنّ الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة ، و أما في الماء فينعطف الشعاع إلى السهم و يتراكم من سطح الماء إلى المرئي فيرى المرئي أعظم ، لأنّ[1] الزاوية الّتي بإزائه في الجليدية بحالها في العظم ، و عظم المرئي تابع لعظم تلك الزاوية فبعضه[2] ينفذ مستقيماً ، و بعضه ينعطف على سطح الماء ثمّ ينفذ إلى المبصر فيرى في الامتداد الشعاعي النافذ مستقيماً و منعطفاً معاً من غير تمايز ، و ذلك إذا قرب المرئي من سطح الماء . و أما إذا بعد فيرى في الموضعين لكون رؤيتهما بالامتدادين المتمايزين .

و كقولهم : إذا غمضنا[3] إحدى العينين و نظرنا إلى القمر نراه قمرين ، لأنّ الامتداد الشعاعي الخارج منهما ينحرف عن المحاذاة ، و يتقاطع سهماهما قبل الوصول إلى المرئي ، فلا يلتقي طرفاهما على موضع واحد بل في موضعين فيرى المرئي اثنين . و هكذا في الأحول ، و إذا وضعنا[4] السبّابة و الوسطى على العين مع اختلاف في الوضع و نظرنا إلى السراج فإنا نراه اثنين و إذا نظرنا إلى إحدى الخشبتين الدقيقتين

---

(١) أى لا كما فى الهواء اذ لا تبقى بحالها فى العظم كما ذكر ، و ان المخروط يستدق كلما بعد المرئى ، و أما ها هنا فلتراكم الشعاع لعظم الزوايا والدائرة فتكون الدائرة كمرآة كبيرة فيكون المرئى كبيراً ـ س ر ه .

(٢) ان قلت : الشعاع و الماء كلاهما بسيط و أجزائهما متشابهة فلو نفذت بالاستقامة أو بالانعطاف لا تفقت الكل فيهما .

قلت : سيأتى ان قوة الشعاع فى السهم فاذا اختلف بالقوة و الضعف جاز اختلافه فى الاستقامة و الانعطاف ـ س ر ه .

(٣) أى فتحناها بعد الغمض ففى أول الفتح بعد الغمض نرى القمر أو غيره أى شىء كان شيئين كانه ينفصل أحدهما عن الاخر ففى العبارة قصور كما ترى ـ س ر ه .

(٤) بل احداهما على العين مع اختلاف فى الوضع أى وضع العين لاوضعهما ، فالمراد بالوضع الوضع المقول المصطلح أى نضع الاصبع بحيث يغور جلد الجفن و يخرج الحدقة فيخالف وضع العين الصناعى وضعه الطبيعى ـ س ر ه .

المتحاذيتين للبصر مع اختلافهما في القرب و البعد نرى الأخرى اثنين .

و كقولهم : إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر فإنا نرى في الماء قمراً بالشعاع النافذ فيه ، و في السماء قمراً بالشعاع المنعكس من سطح الماء .

هكذا نقل بعض العلماء عنهم . وفيمالايخفى [١] من النظر و الأولى أن نرى [٢] قمراً في السماء بالشعاع النافذ إلى السماء بالاستقامة ، و نرى قمراً في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء إلى السماء . نعم هاهنا شيء آخر و هو إنا قد نرى في الماء المقتصد في اللون ثلاثة أقمار أحدها في السماء بالشعاع النافذ إليه مستقيماً بلاواسطة ، و الثاني و الثالث في الماء أحدهمايرى بالشعاع المنعكس إلى القمر من سطح الماءالظاهر، والآخر يرى بالشعاع النافذ فيه المنعكس من سطحه المقعّر إلى القمر ، ومن هذاالقبيل رؤية الشيء اثنين عند توسط المرآة على وضع خاص بيننا و بينه ، إحداهما بالاستقامة ، و الأخرى بالشعاع الممتد من الباصرة إلى سطح الجسم الصقيل المنعكس منه إلى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه .

و كقولهم : إنّ السبب في رؤية الشجر على شاطىء النهر منكوساً إنّ الشعاع إذا وقع على سطح الماء ينعكس منه إلى رأس الشجرة من موضع أقرب إلى الرائي ، و إلى أسفله من موضع أبعد منه إلى أن يتصل قاعدة الشجرة بقاعدة عكسها ، و النفس لا تدرك الانعكاس لتعوّدها برؤية الأشياء على استقامة الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس نافذاً في الماء ، فيرى رأس الشجر أكثر نزولا في الماء لكونه أبعد منه ، و باقي أجزائه على الترتيب إلى قاعدة الشجرة فيراها منكّساً ، و بيان هذه الأمور و نظائرها على التحقيق في علم المناظر .

---

(١) أقول : لا غبار عليه غايته ان المتعلق أعني قولنا في السماء غير مذكور في الفقرة الاولى ، و أما في الثانية فلم يقولوا نرى قمراً في الماء بل قالوا في السماء لان مذهبهم ليس الا نطباع في المرائي بل مذهبهم انعكاس الشعاع من المرآة الى المرئي بحيث يحدث الزاوية هناك ، فاذا وقع في مقابلة الرائي جسم صيقلي انعكس شعاع بصره منه الى نفس ذلك الرائي فيرى نفسه على رأيهم لا صورته و شبحه لكن لا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه بالاستقامة - س ر ه .

(٢) كذا .

فصل (٩)

في سبب الحول و فيما وقع الخلاف بين اصحاب الشعاع و اصحاب الانطباع في سبب الحول

فزعم أصحاب الانطباع إنّ شبح المبصَر أوّل ما ينطبع في الرطوبة الجليدية ، و الإبصار ليس عندها و إلّا لكان الواحد (١) يرى الاثنين ، كما إذا لمس شيء باليدين كان لمسين ، و لكن كما أنّ الصورة الخارجية يمتد منها في الوهم مخروط يستدقّ إلى أن يقع زاويته ورآء سطح الجليدية ، كذلك الشبح الّذي في الجليدية يتأدى منه بواسطة الروح المصبوب في العصبتين المجوّفتين إلى ملتقا هما على هيأة مخروط ؛ فيلتقي المخروطان و يتقاطعان هناك ، وورآء الملتقى ليس روح مدرك فحينئذ يتحد معهما صورة شبحيّة واحدة عند الروح الحامل للقوة الباصرة ، فإن لم يتأدّ (٢) الشبحان إلى موضع واحد بل ينتهى كلّ شبح عند جزء آخر من الروح الباصر فحينئذ ينطبع من كلّ شبح ينفذ عن الجليدية صورة أُخرى علیحدة فيرى الشيء الواحد شيئين .

و قال أصحاب الشعاع : هذا العذر فاسد ، لأنا إذا تكلّفنا الحول و نظرنا إلى الشيء نظر الأحول نراه أيضاً إثنين كما يراه الأحول ، و نحن نعلم أنّ عند تكلّفنا الحول لا يبطل تركيب العصبتين في داخل الدماغ ، فإنّ التقائهما ليس على وجه يبطل و يعود متى شئنا . و أيضاً لوكان في مقابلنا شيئان أحد هما قريب ، و الآخر بعيد على سمت واحد لكن لا على وجه يحجب القريب البعيد ، ثم نظرنا إلى الأقرب إلينا وجمعنا البصر عليه كأنا لا ننظر إلى غيره ، و إنا نراه واحداً ، و نرى الأبعد في هذه الحالة شيئين ولو نظرنا إلى الأبعد كذلك كان الأمر بالعكس من ذلك ، فلو كان السبب في الحول

(١) كذا قال كثير من الفضلاء ، و فيه انه لوكان كذلك لسمع الصوت الواحد صوتين لمكان الصماخين و عدم التادية الى مد - س ر .

(٢) هذا و كذا السبب الذى سينقله من أصحاب الشعاع يتم لو ثبت انه لايرى الاحول الذى هو ذو العين الواحدة الشيء الواحد اثنين ولم أحققه - س ر .

ما ذكروه من انحراف العصبتين لما تصوّر أن يرى في حالة واحدة أحد الشيئين واحداً والآخر اثنين ، فليس السبب ما ذكره أصحاب الانطباع . بل السبب [1] فيه إنّ النور الممتد من كلّ عين على هيأة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي . ثم إنّ قوة هذا النور و سلطنته في سهم المخروط ، و سمّيناه خط الشعاع ؛ و خطا الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء المبصر يتحدان على نقطة هناك ، و جمع البصر على الشيء يوجب ايقاع سهمي المخروط عليه ، فإذا جمعنا البصر على الشيء الأقرب فقد وقع السهمان عليه ، و في تلك الحالة يقع على الشيء الأبعد من كل مخروط طرفه الوحشي دون السهم ، و دون طرفه الانسي ، والمراد بالطرف الانسي ما يلي المخروط الآخر ، وبالوحشي ما يقابله ، فيرى الأقرب بسبب التقاء السهمين عليه شيئاً واحداً ، والأبعد اثنين إذ يقع السهمان الخارجان من البصر بعد تقاطعهما في الأقرب إلى جنبيه ما يخرج من العين اليمنى إلى جنبه الأيسر ، و ما يخرج من العين اليسرى إلى جنبه الأيمن . و أما إذا جمعنا البصر على الأبعد فقد وقع السهمان عليه في موضع واحد ، و على الأقرب في موضعين ، و على جنبيه ، لكنّ السهم الخارج من العين اليمنى يقع على جنبه الأيمن ، و الخارج من اليسرى على جنبه الأيسر ، فيرى الأبعد شيئاً واحداً ، و الأقرب اثنين ، و هكذا حال الأحول فإنّ سهمي مخروط عينيه لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع كل واحد على ما يليه من القاعدة ، أو يلتقيان من العينين في الهواء قبل الوصول إلى المرئي ، و إنهم أبداً يرون الأشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليها إلّا أن يتكلّفوا التقاءهما على شيء واحد لو أمكن وحينئذ يرونه واحداً كما هو .

و اعلم [2] أنّ أصحاب انطباع الأشباح ، ذكروا أسباباً اُخرى للحول :

---

(١) فرض حسن يوجه به الرؤية البصرية توجيهاً حسناً غير أنه غير متعين لجواز أن يعرض مكان خروج الشعاع من البصر الى المبصر دخول الشعاع من نحو المبصر الى البصر بعين الوضع الذى فرضوه فى كلامهم ـ ط مد .

(٢) هذان الوجهان ضعيفان أما أولا فلانا اذا تكلفنا الحول أوكان فى مقابلنا خشبان قريب و بعيد و جمعنا النظر على أحدهما على مامر لزم أن يكون الروح المصبوب متحركا و ساكنا فى حالة واحدة على جمع النظر المذكور ، ☼

منها حركة الروح الباصرة يمنة و يسرة فيرتسم الشبح في بعض الأجزاء قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين، و هو مثل الشبح المرتسم في الماء الساكن مرة، و في الماء المتموج مراراً كثيرة.

و منها حركة الروح الّذي وراء تقاطع العصبتين إلى قدّام و خلف حتى يكون لها حركتان متضادتان واحدة إلى حس المشترك، و اُخرى إلى ملتقى العصبتين، فيتأدّى إليهما صورة المحسوس قبل أن ينمحي ما تأدّى إلى الحس المشترك أو الملتقى فحينئذ يحصل في كلّ واحد منهما صورة اُخرى مرئية، والفرق بين هذا السبب و الّذي قبله أنّ هذه الحركة المضطربة إلى قدّام و خلف وكانت تلك يمنة و يسرة.

فصل (١٠)

في انه لابد في الابصار من توسط الجسم الشفاف

و اعلم أنّ الحجة على ذلك أنّ تأثير القوى المتعلّقة بالأجسام في شيء و تأثرها عنه لايكون إلّا بمشاركة الوضع، و منشأ ذلك إنّ التأثيروالتأثر لايكون إلّا بين شيئين بينهما علاقة علّية و معلولية، و هذه العلاقة متحققة بالذات بين القوة وما يتعلّق به من مادة أو موضوع أو بدن، لأنها إما علّة ذاته أو علّة تشخصه أو كماله و متحققة بالعرض (١)

☆ و في حالتين على تكلف الحول. و أما ثانياً فلانه يلزم أن يرى أكثر من الاثنين كشبح السراج المرتسم في الماء المتموج - س ره.

(١) المراد بالتحقق بالعرض هو التحقق بالتبع مسامحة و الا فالتحقق بالعرض هوالتحقق المجازى، و لا يدخل ذلك في البراهين. هذا و مع ذلک فالبيان ليس بياناً بر هانياً، و لوصح البيان كانت نتيجته أنه لا بد في التأثر الجسماني من كونه في الخارج عن الجسم المؤثر و هو مع ذلک ممنوع لظهور تأثير الصور في موادها و أجسامها. و أما كون الجسم المتأثر ذافصل و ابتعاد من الجسم المؤثر فلم يتبين بعد. و أما قوله: و أما اذا كان الجسمان متجاورين متصلين فكانهما كانا جسماً واحداً الخ فمن المعلوم أن المقدمة المشتملة على التشبيه شعرية لابرهانية، فالصحيح أن تبنى المسألة على التجارب دون البيان العقلي المحض - ط مد.

بينها و بين ماله نسبة وضعية إلى ذلك المتعلّق به ، فإنّ العلاقة الوضعية في الأجسام بمنزلة العلاقة العلّية في العقليات ؛ إذ الوضع[١] هو بعينه نحو وجود الجسم[٢] وتشخصه،

(١) و ذلك لان المقدار الذى يعد مادة الجسم الطبيعى لقبول القسمة الفكية و يقبل بذاته القسمة الوهمية من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود للجسم الطبيعى ، و من عوارض الماهية له لا من عوارض الوجود كما صرح به مراراً ، فتلك الهيأة الحاصلة بالنسبتين للاجزاء الحاصلة فى قوام وجود الجسم داخلة فى نحو وجوده وبها هويته . و اعلم أن الوضع قد يطلق و يراد به كون الشىء مجاوراً أومحا ذيا أو نحوهما لشىء ، وهذا بالحقيقة نوع من مقولة الاضافة ، و يطلق ويراد به الهيأة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه الى بعض فى الجهات ، و بسبب نسبتهما الى الخارج ، و هذا هو المقولة كالقيام فانه هيأة حاصلة للقائم بكله بسبب الوضع الا ضافى والمجاورة المخصوصة للاجزاء ، و نسبتها الى الخارج بحيث لوبقيت نسبة الاجزاء بحالها و زالت النسبة بينها و بين الخارج لم يكن ذلك الوضع . اذا تقرر هذا فنقول : الوضع الذى يقال ان تاثيرالقوى بمشاركته ، و عبر عنه بالعلاقة الوضعية هو المعنى الاضافى كالمجاورةوالمحاذاة ونحوهما ، و الذى هو بعينه نحو وجود الجسم وتشخصه لوسلم انما هومعنى المقولة ، اذلولم يكن امارة تشخص الجسم الا الهيأة المخصوصة لاجزائه لاشك انها أدخل فى ذلك ، ولادخل للاضافة الى الخارج فى قوام وجود الشىء و تشخصه ، لان مقوم الشىء ثابت له و لوقطع النظر عن جميع ماعداه . والجواب ان المراد بالوضع فى قوام تأثير الجسمانى بمشاركة الوضع هوالمقولة المخصوصة لا الاضافة ، فانها أمر اعتبارى لامدخلية لهافى التأثير ، و ان أردف أحياناً بالا ضافة كما يقال تأثير الجسمانى بمشاركة الوضع و المحاذاة فالمراد بها أيضاً تلك الهيأة البسيطة اللازمة للنسبتين ، لا أن لنفس تلك النسبة الى الخارج مدخلية ، و ذلك كما اذا قلنا للحس اللا بشرط فى ضمن الانسان الحكم الفلانى لايلزم أن يكون ذلك الحكم له مأخوذاً بشرط لا ، على أنه بتقدير أن يكون المراد به الاضافة المخصوصة يتم التقريب أيضاً ، لان مراده قده بيان سبب المدخلية بان الايجاد لماكان متفرعاً على الوجود و كان وجودالجسم متقوماً بالهيأة الملازمة للنسبة الى الخارج كان ايجاده أيضاً مشروطاً باضافة مخصوصة الى الخارج كالمجاورة و نحوها ، فتقوم ايجاد الجسمانى بهذا الوضع نشأ من تقوم وجوده بذلك الوضع ـ س ر ه .

(٢) كأن المراد بكون الوضع نحو وجود الجسم كونه جهة من جهات تعينه، كما انهم يقولون ان الجسم التعليمى هو تعين الجسم الطبيعى هذا ، وهذا المعنى ☆

فإذا كان الجسمان بحيث يتجاوران بأن يتصل طرفاهما فكأنهما كانا جسماً واحداً ، فإذا وقع تأثير خارجي على أحدهما فيسري ذلك التأثير إلى الآخر كما تسخن بعض جسم بالنار ، فإنه يتسخن بعضه الآخر أيضاً بذلك التسخين . و كما استضاء سطح بضوء النيّر يستضيء سطح آخر وضعه إلى الأول كوضعه إلى ذلك النيّر . و إنما قيدنا التأثير بالخارجي لأن التأثير الباطني الّذي لايكون بحسب الوضع لايسري فيما يجاور الشيء .

فإذا تقرر هذا[1] فنقول : إن الإحساس كالإبصار وغيره هو عبارة عن تأثر القوى الحاسة من المؤثر الجسماني و هو الأمر المحسوس الخارجي ، فلابدّ هاهنا من علاقة وضعية بين مادة القوة الحاسة و ذلك الأمر المحسوس ، و تلك العلاقة لا تتحقق بمجرد المحاذاة من غير توسط جسم مادي بينهما ، إذ لا علاقة بين أمرين لا اتصال بينهما وضعاً ، ولا نسبة بينهما طبعاً ، بل العلاقة إما ربط عقلي أو اتصال حسّي ، فلابدّ من وجود جسم واصل بينهما ، و ذلك الجسم إن كان جسماً كثيفاً مظلم الاثخن فليس هو في نفسه قابلاً للأثر النوري فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر ؟ أو ارتباط المنير بالمستنير ؟ فإنّ الرابط بين الشيئين لابدّ و أن يكون من قبلهما . لا أن يكون منافياً لفعلهما ، فإذن لابدّ أن يكون بينهما جسم مشفّ غير حاجز ولا مانع لوقوع أحد الأثرين أعني النور من النيّر إلى المستنير أو من البصر إلى[2] المبصَر ، أو تأدية الشبح من المبصَر إلى البصر.

☆ يتضح مزيد اتضاح على القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر كما يظهر من بعض كلماته رحمه الله ـ ط مد .

(١) لا يقال : هذا يقتضى أن يتحقق الابصار اذا قرب المرئى من البصر قرباً مفرطاً لكمال الاتصال حينئذ ، فاية حاجة الى توسط الشفاف ليحصل الاتصال فانه حاصل بدونه . لانا نقول : كل تأثير خاص مشروط بوضع خاص و اتصال مخصوص ، فالوضع الخاص أن لايكون قرباً مفرطاً ، ولا بعداً مفرطاً ، و الاتصال المخصوص أن يكون بتوسط الشفاف ـ س ر ه .

(٢) الترديد للتطبيق على المذاهب الثلاثة فى الابصار ، فالاول ناظر الى مذهب أصحاب الشعاع ، و الثانى الى مذهب شيخ الاشراق ، و الثالث الى مذهب الانطباع س ر ه .

فعلى هذا يظهر فساد قول من قال : المتوسط كلّما كان أرقّ كان أولى فلو كان خلاءً صرفاً لكان الإبصار أكمل حتى كان يمكن إبصارنا النملة على السّماء ، لا بما ذكروه في جوابه بأنّ هذا باطل فليس إذا أوجب رقة المتوسط زيادة قوة في الإبصار لزم أن يكون عدمه يزيد أيضاً في ذلك ، فإنّ الرقة ليست طريقاً إلى عدم الجسم ؛ لأنّ اشتراط الرقة في الجسم المتوسط لو كان لأجل أن لا يمنع نفوذ الشعاع فصح إنه إذا كان رقة الجسم منشأ سهولة النفوذ كان عدم الجسم فيما بين أولى في ذلك ، و كانت الرقة على هذا التقدير طريقاً إلى العدم . بل فساده لأنه لو لم يكن بين الرائي والمرئي أمر وجودي متوسط موصل رابط لم يكن هناك فعل و انفعال .

فإن قلت : إنّ الشيخ اعترف بأنّ هذا النوع من الفعل والانفعال لا يحتاج إلى ملاقات الفاعل والمنفعل ، فلو قدّرنا الخلاء بين الحاس و المحسوس فأيّ محال يلزم من انطباع صورة المحسوس في الحاس ؟ بل الخلاء محال في نفسه والملاء واجب .

قلنا : قد مرّ سابقاً إنّ ملاقاتهما و إن لم يكن واجباً لكن يجب مع ذلك إما الملاقاة ، وإما وجود متوسط جسماني بينهما يكون به مجموع المتوسط والمنفعل في حكم جسم واحد بعضه يقبل التأثير لوجود الاستعداد فيه و بعضه لايقبل لعدم الاستعداد ، فلو فرض أن ليس بين النار والجسم المتسخّن جسم متوسط لم يتحقق هناك تسخين و تسخّن لعدم الرابطة ؟ وكذا لو لم يكن بين الشمس والأرض جسم متوسط ، لم يقبل الأرض ضوءاً ولا سخونة ؟ .

فصل (١١)

في انحصار الحواس في هذه الخمس

الجمهور من الناس زعموا إمكان وجود حاسّة سادسة غير هذه الخمس . والحكماء أنكروا ذلك واحتجوا عليه كما نبّه الشيخ في بعض كتبه من أنّ الطبيعة (١) لا ينتقل

(١) الحجة لاريب فى استقامة تأليفها الا ان فى مقدماتها ما هوأصل موضوع ، و هو ان الانسان أكمل الحيوانات أعنى المركبات العنصرية الحية ، ولابد فى تمام الحجة من بيان هذه المقدمه ، و توضيح ذلك ان الا عاظم من الحكماء السالفين بنوا ☆

من نوع أنقص إلى نوع أتمّ ما لم يستوف جميع كمالات النوع الأنقص . فهكذا الطبيعة لم ينتقل من درجة الحيوانية إلى درجة فوقها إلّا وقد استكملت جميع ما في تلك المرتبة ، فلو كان في الإمكان حس[١] آخر لكان حاصلا للحيوان ، فلّما لم يكن حاصلاً في الإنسان الّذي هو أكمل من الحيوان بما هو حيوان علمنا أن لاحاسّة في الوجود غير هذه .

فصل (١٢)

في المحسوسات المشتركة بينها

زعم بعض الناس أنّ المحسوس بالذات ليس إلّا الكيفيات المحسوسة ، و غيرها

---

* الكلام في ترتيب الخلقة على ما تعطيه الفنون الطبيعية السابقة و فن الهيأة وأمثالها ، والذي تعطيه هوأن المركبات العنصرية الحية منحصرة في أنواع الحيوان التي تعيش على بسيط المركز و هوالارض ، و الانواع الحيوانية التي أصبناها بالاستقراء ، و حصلنا مالها من آثار الحياة بالحس و التجربة أكملها النوع الانساني المجهز بالتعقل و الفكرمع ماعنده من أنواع الشعورات الحيوانية ، و يستنتج من ذلك ان الانسان أكمل ما وجدناه من الانواع الحيوانية وجوداً لظهور باقي مقدمات البيان واستقامتها ، نعم دأبنا لو وجدنانوعاً من شعورخاص في شيء من الحيوان أن نحصل شيئاً يسانخه و يماثله في الانسان كما هوكذلك . و أما بناءاً على الفرضيات العلمية الحديثة التي ترى جواز كينونية المركب الحيوي فيغيرهذه الارض المسكونة لنا فمن المستصعب اثبات أفضلية الانسان من كل حيوان مفروض غيره ، بل لابد من اقامة البرهان على امتناع وجود نوع حيواني أكمل و أشرف وجوداً من الانسان ، و ما أصعبه بالنظر الى الاصول الدائرة المعروفة في الفلسفة ـ ط مد .

(١) لايخفى انه غير تام على المشهور من عدم استلزام الامكان الذاتي الامكان الوقوعي ، نعم يتم على ما هوالحق من أن كل ماله امكان ذاتي فهو واقع في عالم العقل ، اذيكفي هناك مجرد الامكان الذاتي ولا يحتاج الى استعداد مادة ، و العقل لا محالة فعال فيمادونه الا أن يحمل الامكان في كلام الجمهور على الوقوعي فتأمل ـ س ر ه .

محسوسة بالعرض ، فليس للحواس محسوس[1] مشترك بالذات . وليس كذلك ؛ [2] لأنّ المراد من المحسوس بالذات ما يحصل منه أثر في القوة الخاصة ، والمحسوس بالعرض مالم يكن كذلك ؛ فليس هو محسوساً بالحقيقة ، و لكنه مقارن لما هو المحسوس بالحقيقة ، مثل إحساسنا أبا زيد فإنّ المحسوس بالحقيقة ذلك الشخص لحصول صورة منه في الحس ، وأما كونه أباً فليس بمحسوس ألبتة ، إذ ليس منه في نفسنا رسم و خيال وشبح بوجه من الوجوه ؛ بل العقل يدرك بمقايسته إلى إبنه إضافة الأبوة . وهذا بخلاف المقدار ، والعدد ، والوضع ، والحركة ، والسكون ، والقرب ، والبعد ، والمماسّة ، والمباينة ، فإنها وإن كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الإحساس بشيء آخر كاللون والضوء في الإبصار ، والحرارة والرطوبة في اللمس ، وغيرها في غيرهما ، والشيء الّذي يتوقف الإحساس به على الإحساس بشيء آخر لا يخرج عن أن يكون في ذاته محسوساً ، بل المحسوس بالذات مالا واسطة له في العروض ، لاما لاواسطة له في الثبوت ؛ كما حقق ذلك في بيان العوارض الذاتية في علم الميزان .

فالحاصل أنّ كلّ ما يقال إنّه محسوس فإما أن يكون بحيث يحصل منه عند الحس أثر أولا يحصل ، فإن لم يحصل فهو المحسوس بالعرض ، وإن حصل فلا يخلو إمّا أن يتوقف

(١) بل محسوس مشترك بالعرض اذ على هذا المحسوس بالذات منحصر فى الكيفيات المحسوسة الخمسة ، فلم يكن الكم و الوضع و غيرهما من الامور المحسوسة بالذات المشتركة بل من المحسوسة بالعرض والمجاز ، لكن يقول قده ليس كذلك لانه يحصل منها أثر فى الحس بل تحضرهي نفسها له ، والمحسوسية و صف لها بحال أنفسها لابحال متعلقاتها ، فلا معنى لجعلها محسوسة بالعرض مشتركة بل هي محسوسة بالذات بهذا المعنى مشتركة ، وان احتاجت في كونها محسوسة الى الواسطة فى الثبوت كحركة اليد ، فانها واسطة في الثبوت لحركة المفتاح لكن لايحتاج الى الواسطة فى العروض مثل حركة السفينة لحركة جالسها ـ س ر ه .

(٢) الكلام لايخلو عن تشويش و تسامح ، و محصله ان لكل حاسة محسوساً لايشاركها فيه غيرها . و أما المشتركات التى يشترك فيها أزيد من حاسة واحدة كالبعد و الشكل و نحوهما فانما يدرك بضرب من الفكر ـ ط مد .

الإحساس به على الإحساس بشيء آخر أولايتوقف ، فالأوّل هوالمحسوس الثاني ، والثاني هو المحسوس الأوّل .

أقول : هذا بحسب جليل النظر ، و أما بحسب النظر الدقيق فالمحسوس بالذات هو الصورة الحاضرة عند النفس ، لا الأمر الخارجي المطابق لها ؟

وإذا عرفت ذلك فنقول : إنّ البصر يحسّ بالعظم ، والعدد ، والشكل ، والوضع ، والحركة ، والسكون ، بتوسط اللون .

و قال قوم : إنّ الحركة غير محسوسة ، وإنّ السكون غير محسوس .

و احتجوا على الأول بأنّ الجالس على سفينة جارية لا يحس بحركتها وإن كانت في غاية السرعة .

وعلى الثاني بأنّ السكون أمر عدمي فكيف يحسّ به ؟ .

واعلم أنّ معنى كون الحركة والسكون محسوسين أنّ العقل بإعانة الحسّ يدركهما ، فإنّ الحسّ يدرك الجسم تارة قريباً من شيء و تارة بعيداً ، و هكذا على التدريج فيحكم العقل بأنّ ذلك الجسم متحرّك خارج من القوة إلى الفعل ، و أما معنى خروج الشيء من القوة إلى الفعل فليس من مدركات الحس لأنه أمر نسبي إضافي . و كذا الحس يدرك جسماً واقفاً في مكانه غير زائل ، فالعقل يحكم باتصافه بالاستقرار و عدم الانتقال ، و ليس للحس أن يدرك استقرار الجسم أو غير انتقاله و زواله عن المكان الأول ؛ لأنّ الأول إضافي ، والثاني عدمي ، و شيء من الأمور الإضافية والعدمية ليس من مدركات الحس ، و لذلك راكب السفينة لما لم يدرك حسّه باختلاف أوضاع السفينة و قربها و بعدها بالنسبة إلى جسم آخر خارج عنه لم يشعر بالحركة فيشبه أن يكون إدراك الحركة والسكون أمراً ذهنياً بشركة الحس كالبصر .

وأمّا اللّمس فيدرك أيضاً جميع الأمور المعدودة[1] بتوسط إدراك الصلابة واللّين ،

---

(١) و من المشتركات للكل الجهة حتى الذوق اذا وصل اليه طعم من جهة الخارج أو من جهة الحلقوم فيفرق بينهما ، واما العظم المقداري ففي غير البصر واللمس ادراكه بالعرض مشكل ـ س ر ه .

والحرّ ، والبرد ، ونحوها ، وكذا الذوق يدرك الطعم ، و بتوسط الطعم يدرك بالعظم بأن يدرك طعماً كثيراً ، و يدرك بالعدد بأن يجد طعوماً مختلفة ، فأما إدراكه[1] للحركة والسكون فضعيف جداً بل لا يكون إلّا بالاستعانة باللّمس .

و أمّا الشم فإنه لا يدرك شيئاً من ذلك إلّا العدد بإعانة من العقل ، و هو أن يعلم أنّ الّذي انقطعت رائحته غير الّذي حصلت ثانياً .

و أما السّمع فإنه لا يدرك العظم و لكنه يدل العقل بشركته بأنّ الأصوات القوية لا يحصل في غالب الأمر إلّا من الجسم العظيم . و بالجملة فإدراك البصر لهذه الأشياء المعدودة أقوى ، وإن كان إدراكه أيضاً بإعانة من العقل . وإن سئلت الحق فاعلم أنّ لاشيء من الإدراك الحسي إلّا و قوامه بالإدراك الخيالي ، ولا شيء من التخيل إلّا و قوامه بالتعقل ، كما أنّ الحس لو جرّد عن العقل لم يكن موجوداً ، ولا أمكن وجوده منحاذاً عن العقل ، و ليس الحواس بالقياس إلى مستعملها كالآلات الصناعية بالقياس إلى مستعملها حيث يتصور للقدوم والمنحت وجود ، و إن فرض عدم النجّار ، ولا يتصور للسمع والبصر وجود مع قطع النظر عن القوة العقلية في الإنسان ، و عن النفس الحيوانية في غيره من الحيوان . وكذا لا يتصوّر للنفس وجود إلّا بالعقل ، ولا للعقل وجود إلّا بالباري جلّ ذكره . و قد انجرّ الكلام إلى هذا المطلب و ليس هاهنا محل تحقيقه وكأنه قد مرّت الإشارة إليه سابقاً ، فإذا كان الأمر في الحواس ما ذكرناه فهكذا يجب أن يعلم الحال في المحسوسات ، فكلّ محسوس فهو معقول بمعنى إنه مدرك للعقل بالحقيقة ، لكنّ الاصطلاح قد وقع على تسمية هذا الإدراك الجزئي الّذي بوساطة الحسّ بالمحسوس قسيماً للمعقول أعني إدراك المجردات الكلّية هذا .

و ربما توهم بعض الناس إنه لابدّ للحيوان من حس آخر غير هذه الخمسة لإدراك تلك الأمور المعدودة ، و هذا باطل لما علمت أنّ تلك الأمور من المحسوسات المشتركة الّتي يدرك بكلّ واحد من هذه الخمسة ، فهي غير محتاجة إلى حسّ سادس ، بل لو كان في الوجود حسّ آخر كان معطّلا من جهة أن الحواس الخمس بل بعضها وافية بإدراك هذه الأمور ، والتعطيل مستحيل كما علمت في الوجود .

---

(١) أي الاينية و أما الكيفية فقوية كما لايخفى ـ س ر ه .

الباب الخامس

من علم النفس في الإدراكات الباطنة و فيه فصول :

فصل (١)

في الحس المشترك و يسمى نبطاسيا أي لوح النفس

و هي قوة مودعة في مقدم الدماغ عند الجمهور [١] . و عندنا قوة نفسانية استعداد حصولها في مقدم الدماغ بل في الروح المصبوب فيه يتأدّى إليها صور المحسوسات الظاهرة كلّها ، والحواس بالنسبة إليها كالجواسيس الّذين يأتون بأخبار النواحي إلى وزير الملك . واحتجوا على إثباتها بحجج ثلاث ؛ إحداها إنا نحكم بأنّ هذا الأبيض حلو أو ليس هذا ذاك ، والقاضي على الشيئين يجب أن يحضره المقضي [٢] عليهما ، و هذا القاضي الحاكم ليس هو العقل فقط بلا توسّط حاسّة ، إما أولا فلأنّ إدراكه للمحسوسات لا يكون

(١) و لذا أشكل عليهم المعاد الجسماني ، و وقع بعضهم في القول بالتناسخ . و أما عند المصنف قده فالبطن المقدم من الدماغ مظهره لامحله كما قال : قوة نفسانية أى هي من صقع النفس لا البدن ، و قال : استعداد حصولها اى لا أن نفس حصولها فيه ، كما أن النفس استعداد حصولها في البدن لا أن حصولها فيه - س ر ه .

(٢) اعترض عليه بان الحاكم لا بدو أن يحضره الطرفان و النسبة وهي أمر معنوى مدرك للوهم فلايثبت بهذه الحجة الحس المشترك .

و الجواب ان النسبة في الصور صورية كما أنها في المعاني معنوية ، ففوقية السماء على الارض وضعية ، و فوقية النفس على القوى معنوية ، و الاولى دركها وظيفة الحس المشترك ، و الثانية دركها وظيفة الوهم ان كانت جزئية - س ر ه .

إلّا بآلة جزئية . و إما ثانياً فلأنّ هذا الحكم قد يقع من الحيوانات الّتي لاعقل لها ، إذ لولا ذلك لتعذرت عليها الحياة ، ولو لم يكن الشمّ والشكل دالا لها على الصورة المطلوبة لم تطلبها أو على الصورة المهروب عنها لم تهرب عنها . فظهر أنّ للمحسوسات الظاهرة اجتماعاً في قوة جزئية إدراكية ، و ليس شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلابدّ من مدرك باطني جزئي و هو المسمى بالحس المشترك .

و هذه الحجة [1] لا يخلو عن ضعف إذالعقل في الإنسان والوهم في الحيوان جامع لجميع القوى المدركة و غيرها ، و هوالحاكم على مدركاتها و المستعمل للجميع ، فيكفي للحكم بأنّ هذا الأبيض هذا الحلو إذا أبصر بياض السكر ببصره ، و أدرك حلاوته بذوقه .

وأيضاً إذا عقلنا الإنسان [2] الكلّي ثم شاهدنا شخصاً معينا منه حكمنا بأنّ هذا

---

(١) أقول بل هي قوية متينة .

بيانها انه كما أن الهيولى و الصورة اللتين هما نوعان من الجوهر ليسا جسماً بل اللتان تأدى تركيبهما الى الوحدة وصارتا نوعاً واحداً آخرمنه و هو الجسم ، كذلك البياض الذى فى البصر، و الحلاوة التى فى الذوق ليسا مناط الحكم بان هذا السكر هذا الحلو ، وكذا نفس تركيبهما الحقيقى فانه عمل المتصرفة التى شأنها الفعل لا الدرك ، فان عملها كانضمام شىء الى شىء بفعل الطبيعة كأن نضم شيئاً الى شىء بخشبة حيث لاشعور للخشبة بالانضمام الذى هوعملها بل الحكم ادراك التركيب والانضمام الحقيقى فانه تصديق ، و التصديق قسم من العلم ، و لذا يقال : انه ادراك ان النسبة واقعة أوليست بواقعة ، فهذا الحكم الجزئى أعنى ادراك هذه الهيأة التركيبية من الحس المشترك وليس من العقل لانه لا يدرك الجزئى و لايحكم حكماً جزئياً فى مقامه العالى ، وان قلنابدركه للجزئيات كما هوالحق فانما هوفى مقامه النازل أعنى مقام الحواس و العقل النازل الحاكم حكماً جزئياً هوالحس المشترك ، ولوأدرك الجزئيات المحسوسة فى مقامه العالى فأية حاجة الى اثبات الحواس ـ س ر ه .

(٢) اقول : هذا ليس تركيباً حقيقيا واتحاداً واقعياً بل هى وحدة حقيقية فلايحتاج الى قوة عليحدة بل المعنى بالحكم والاتحاد هنا أن زيداً مثلا رقيقة الانسان ، والانسان حقيقته ، فزيدمادى محدود ، والطبيعةالمرسلةالانسانية مجردة فكيف يكون هو هى ؟ كما اذاكانا جزئيين أوكليين الامن باب سنخية الرقيقة مع الحقيقة ، فكما لايحصل من مادى و مجرد نوع واحد طبيعى كمامر كذلك لاحاجةهناالى قوةواحدة حقيقية بل يكفى القلب ☼

الشخص إنسان مع أنّ الإنسان كلّي معقول والشخص جزئيّ محسوس ، فلو كان الحاكم على الشيئين لابدّ و أن يدركهما بالذات ؛ فلزم أن يكون هاهنا قوة مدركة غير العقل و غير الحس تدرك للمعقول والمحسوس جميعاً ، لأنّ إدراك العقل مقصور على الكلّيات ، و إدراك الحس مقصور على الجزئيات ، فلو وجب للحاكم على الجزئي بالكلّي أن يدرك الطرفين جميعاً بلاواسطة قوة اخرى يكون آلة له فيلزم إما استحالة هذا الحكم وإماوجود قوى أُخرى لايكون عقلا ولا حسّاً واللازم بقسميه باطل ، فكذا الملزوم .

قال بهمنيار :(١) و عندي إنه ليس يجب أن يكون الحاكم بأنّ هذا اللّون هو هذا الطعم مدركاً للصور المحسوسة ، كما إنه إذا أثار الإبصار الشهوة لم يجب أن يكون القوة الشهوانية درّاكة بل يصح أن يكون النفس مدركة للطعم بالذوق واللّون بالبصر، ثم يحكم قوة أُخرى بأنّ هذا الطعم لشيء هذا لونه انتهى .

أقول : لاغبار على كلامه هذا ، ولايرد عليه ما أورده صاحب المباحث بقوله : و هذا جهل مفرط ، و لعلّه نسي ما حفظه في أول المنطق من أنّ كلّ تصديق لابدّ فيه من تصورين فمن لم يكن متصوّراً للعالم و الحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت أحدهما للآخر انتهى و ذلك لأنّ المراد من قوة أُخرى في قوله ثم يحكم قوة أُخرى قوة إدراكية كالعقل (٢) في الإنسان ، و الوهم في سائر الحيوانات فمعناه إنه يحكم العقل أو الوهم بعد تنبهه بوسيلة الذوق على الطعم ، و بوسيلة الإبصار على اللون ، بأنّ هذا الطعم

☆ المعنوى ، لهذا و من ثم يسمي الجوهر المدرك للكليات والجزئيات في اصطلاحات العرفاء بالقلب - س ر ه .

(١) يعني ان العقل مع كونه غير مدرك للجزئيات يحكم فيما بينها ، فصح أن الحاكم ليس يجب أن يدرك الطرفين . ويرد عليه ما اورد ناه على المصنف قده ، مع أن الحاكم أن ليس يدرك الصور الجزئية فكيف يحكم كما قال الامام : و أن يدرك بالقوى والالات بأن يكون الصور فيها ، ولكن لا علم لذى الالة بها ، فكيف يحكم أيضاً وان انعكس من القوى والالات الى صفحة ذاته فحيث يجوز انطباع الصور المحسوسة فيها مع تجردها وتنزهها فأية حاجة الى القوى - س ر ه .

(٢) فقول بهمنيار قوة اخرى بالنسبة الى الذوق و البصر لا بالنسبة الى النفس . والاولى أن يقال : بقوة اخرى - س ر ه .

لما له هذا اللّون ، فمن أين لزم[1] هاهنا حصول التصديق من غير تصوّر الطرفين . وقول الحكماء : إنّ العقل لا يدرك الجزئيات ، و الوهم لا يدرك المحسوسات الظاهرة معناه أنّ العقل لايدرك الجزئيات بذاته من غير استعانة بآلة إدراكية كالحسّ والوهم ، و كذا الوهم لايدرك بذاته المحسوسات من غير توسط الحواس و إلّا فلا مدرك بالحقيقة للكلّيات والجزئيّات في الإنسان إلّا القوة العاقلة ، وفي الحيوانات لامدرك للموهومات والمحسوسات إلّا الوهم ، فهذا الاعتراض إنما نشأ عن قصور التأمل ، وسوء الفهم ، و قلة الممارسة لكلماتهم .

الثانية إنا نرى قطر النازل خطاً مستقيماً والذبالة المتحركة بالاستدارة على العجلة دائرة ، و النقطة في الخارج ليس خطاً ولادائرة ، فإذن تلك الأشباح في الحس وليس محلّها هو القوة الباصرة .

أما على مذهب أصحاب الشعاع و من يكون المبصر عنده هو الأمر الخارجي فهو بيّن .

و أما على مذهب من يرى أنّ الإبصار بحصول شبح المرئي فلأنّ حضور المادة شرط في الإبصار و في كلّ إحساس ، فالبصر لايدرك المبصر إلّا حيث يكون ، فبقي إنّ ذلك الأشباح و التمثيل في قوة اُخرى ، و ليست هي النفس فهي قوة اُخرى جزئية .

و اعترض عليه صاحب المباحث بأنكم استدللتم بهذا على أنّ الرؤية بالانطباع في البصر ، والآن جعلتموه دليلا على إثبات الانطباع في الحسّ المشترك . وقد سبق الإيراد عليه بهذا ، و الّذي نقوله الآن : إنه لم لا يجوز أن يكون محل الانطباع هو الروح الباصرة و القوة الباصرة ؟ فينطبع في الروح الباصرة حين ماكان في حيّز ، ثم قبل انمحاء هذه الصورة ينطبع فيها صورة الجسم عند ما يكون في حيّز آخر ، فإذا اجتمعت الصورتان في البصر شعرت القوة الباصرة بها فلا جرم أحسّت القوة الباصرة بالنقطة على مثال الخط .

---

(١) هذا وان لم يلزم لان تصور الطرفين أعم من أن يكون بلا واسطة أو بواسطة ، لكن ادراك الحكم الجزئي لم يتحقق مطلقا لولا الحس المشترك . و عندي أن مراد بهمنيار بقوة اخرى الحس المشترك ، وينفي الادراك هو الادراك بلاواسطة ـ س ر ه .

وأيضاً الشيخ الرئيس قد سلّم أنّ البصر يدرك الحركة ، ويستحيل إدراك الحركة إلّا على الوجه المذكور .

أقول : الحجة على أنّ الابصار لابدّ فيه من تمثّل شبح المرئي وصورته عند النفس قد مضت من غير الاستعانة بما ذكره ، و أمّا تجويز كون بقاء الارتسامات في البصر حتى يدرك النقطة خطاً فليس بجائز ؛ لأنّ الحس الظاهر قوة مادية لايدرك شيئاً إلّا بمشاركة الوضع ، و مالا وضع له بالقياس إلى موضوعها فلا يتأثر ولا ينفعل موضوعها منه فلا يقع الادراك به ، إذلا شبهة في أنّ القطرة عند حصولها في كلّ موضع يبطل كونها في الموضع السابق عليه ، والمنعدم لا وضع [1] له ، ومالا وضع له لايؤثر في قوة جسمانية ، فلو كان البصر إدراك صورة النقطة على وضع خاص بعد انمحائها عن ذلك الوضع لزم وجود الشيء بلا سببه . و لزم أن يكون الحس الظاهر مدركاً للمغيبات ، و إدراك المغيبات مقصور على الحس الباطن لكونها غير منطبعة في المادة عندنا . و كما أنّ البداهة شاهدة على أنّ الحواس الظاهرة لاتدرك الأمور الماضية و الأمور المستقبلة ، فالبصر لا يدرك لوناً موجوداً في الأمس ، و الشمّ لايدرك رائحة موجودة في الغد ، فكذلك [2] الحكم هاهنا . و أما إنّ الشيخ سلّم أنّ البصر تدرك الحركة فقد مرّ بيانه من أنّ ذلك بانضمام العقل بضرب من القياس ، لأنّ البصر يدرك بإدراك واحد دفعي أجزاء الحركة ؟ فلو ارتسمت أجزاء الحركة دفعة كما في القطرة النازلة و الشعلة الجوّالة فذلك في الحس المشترك لافي الحس الظاهر .

الحجة الثالثة و هي أقوى [3] الحجج إنّ الانسان يدرك صوراً لا وجود لها في

---

(١) وماهوالموجود واحد من الاكوان الى بدل والفردالمنتشرمن الابون - س ره

(٢) أى لافرق بين الماضي والاتي بقرون وأحقاب وبينهما بثواني وثوالث ، فلوكان هذان مدركين للبصركان ذلك أيضاً مدركين له والجميع مشتركة في المغيبة ايضاً - س ره .

(٣) بل هي أخف مؤنة عما ذكره قده بأن يقال : لولم يكن الحس المشترك موجوداً لم يتحقق التخيل أصلاوان كان من غير هؤلاء المذكورين لان شأن الخيال ليس الا حفظ المحسوسات الخمس واستمساكها ، و أماادراكها في الخيال فبالحس المشترك لان كلا من القوى التي فينا لهامقام معلوم ، وليس لها الاشأن واحد كالقوى و الطبائع ☆

الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين ، و كما يعرض للنائم في رؤياه فإنه يشاهد صوراً عظيمة محسوسة ، و أصواتاً مسموعة متميّزة عن غيرها ، و كذلك الّذي يشاهدها أصحاب النفوس الشريفة كالأنبياء والأولياء عليهم السلام حين سلامة حواسهم ، من الصور البهيّة ، و الأصوات الحسّية لايرتابون فيها ويميّزون بينها و بين غيرها ، و كذلك ضعفاء العقول قد يرون عند الدهشة و الخوف في الحروب و الزلازل وغيرها لا نزعاج نفوسهم عن عالم الظاهر صوراً مناسبة لأحوالهم ، فإذاً لتلك الصور وجود ، فإنّ العدم المحض يمتنع أن يتميّز عن غيره ، و ليس وجودها في الخارج و إلّا لرآها كلّ من كان سليم الحس ، فإذاً تلك الاُمور وجودها لمدرك آخر غير القوة العقلية ، فإنّ العقل يمتنع أن يدرك الأجسام والأبعاد و الأشكال المقدارية ، و غير الحس الظاهر لأنّ هذه الصور في الأغلب يدرك عند ركود الحواس و تعطلها ، و كذا يدرك في المنام ، و قد يدرك في اليقظة المبصر عند غموض العينين ، فبقي أن يكون المدرك لها قوة باطنة غير العقل . و ليس الخيال مدركاً لها لأنّ الخيال حافظ و إلّا لكان كلّ ما كان مخزوناً فيه متمثلاً مشاهداً و ليس كذلك ؛ فبقي أن يكون المدرك لها قوة اُخرى و هي الحس المشترك ، و موضع تعلّقها مقدم الدماغ عند التجويف الأول ، و مظهر إدراكاته هو الروح المصبوب هناك ؛ و هذا الروح كالمرآة الّتي تظهر بسببها لخلوّها عن الألوان مع قابليتها صور الألوان من غير أن ينطبع فيها صورة ، فهكذا تلك الروح لبساطتها و صفائها و اعتدالها يصير سبباً لظهور الأشباح الغيبيّة على النفس من مُثُل[1] المحسوسات ، فيدركها النفس بهذه القوة الّتي هي آلة لإدراك المحسوسات الغائبة من الحواس و هو المطلوب .

و استدلّ من نفى هذه القوة بوجهين :

الأول إنّ النائم قد يرى في نومه جبلا من الياقوت ، و بحراً من النار ، و هذه الصور العظيمة يستحيل انطباعها في جرم الدماغ لاستحالة انطباع العظيم في الصغير ، فإذن محلّ هذه الصّورة ليس قوة جسمانية بل جوهر النفس ؛ فبطل القول بهذه القوة .

---

* التي في العالم ، فالادراك الخيالي في أي حيوان ناطق أوصامت بالحس المشترك وحفظ الصور ، وان كان حفظ هذا الادراك الذي في الخيال بالخيال - س ر ه .

(١) مثل بضمتين - س ر ه .

الثاني إنا كما علمنا ببداهة العقل إنا لانذوق الطعوم ولا نشمّ الروائح بالأيدي و الأرجل، كذلك علمنا بالضرورة إنالانذوق ولانلمس بالدماغ.

أقول: أما الأول فلا يرد علينا لأنا لانقول بانطباع الصور المدرَكة و حلولها في جرم من الأجرام؟ بل هي قائمة بالنفس قياماً غير الحلول و الانطباع، و كذا الثاني فإنّ الدماغ ليس محل الانطباع؟ ولا أيضاً إليه حاجة في إدراك النفس للصور بعد حصولها من طريق الحواس؟ ولا في إدراك المغيبات بعد حصول الاستعداد لها؟ إنما الحاجة إليه في كونه محلّ القوة و الإمكان لحدوث الصورة بسبب الرجحان، و حامل استعداد النفس للاتصال بمبدء التصوير والتمثيل، أما كون تلك الصور العظيمة منطبعة في جزء من الدماغ فنحن ننكره غاية الإنكار، إذ قد أقمنا البرهان على كون الصّور الخيالية غير موجودة في هذا العالم، إذ ليست من ذوات الأوضاع؟ و مع ذلك لابدّ من إثبات قوة أُخرى غير النفس لمغايرة مدرك الجزئيات لمدرك الكليّات، لأنّ الجزئي بما هو جزئي تباين في الوجود للكلّي بما هو كلّي أي عقلي، والمدرَك أبداً من نوع المدرِك بل عينه كما علمت، فمدرك الجزئي غير مدرك الكلّي.

فصل (٢)
في الخيال

قوة الخيال و يقال لها المصوّرة [١] هي قوة يحفظ بها الصورة الموجودة في الباطن.

و استدلوا على مغايرتها للحس المشترك بوجوه ثلاثة:

الأول إنّ الحسّ المشترك له قوة قبول الصور، والخيال له قوة حفظها، وقوة القبول غير قوة الحفظ بوجهين:

(١) باشتراك الاسم بينها و بين مصورة النبات، و لعلك تقول: ينبغي اطلاق المصورة على الحس المشترك لانه مصور للخيال حيث انه مدرك لا الخيال. قلنا: لما كان الحس المشترك كمرآة ذات وجهين و جه الى الخارج ووجه الى الداخل كان الخيال مصوراً لوجهه الداخلي و يحتمل فتح الواو ـ س ر ه.

أحدهما إنّ القبول قد يوجد من غير حفظ كما في الماء إذ فيه قوة قبول الأشكال دون حفظها ، فلو كان [(١)] أحد هماعين الثاني لم يجز الانفكاك .

و ثانيهما إنّ القبول [(٢)] منشأه الإمكان و الاستعداد ، والحفظ منشأه الوجوب و الفعلية ، فهما حيثيتان متخالفتان مكثرتان لذات الموضوع .

و الاعتراض [(٣)] عليه بأنّ هذا مبني على قاعدة أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد . نشاء من قلة التدبر ، و قصور البضاعة في الحكمة كما مرّ ذكره .

الثاني إنّ الحس المشترك حاكم على المحسوسات مذعن لها ، والخيال غير حاكم بل حافظ فقط ، و الشيء الواحد لايكون حاكماً و غير حاكم .

و اعترض [(٤)] بأنه لم لا يجوز أن يكون القوة الواحدة تارة تكون حاكمة و تارة تكون حافظة ؟ .

الثالث[(٥)] إنّ صور المحسوسات قد تكون مشاهدة و قد تكون متخيلة ، والمشاهدة

(١) المقصود اثبات المغايرة على سبيل الكلية أى لوكان أحد هما عين الاخر لما وقع ذلك في مورد أصلا ، فاذا وقع علمنا المغايرة . وليس المقصود التمثيل كما يشعر به قوله : كما في الماء ، فلايرد اعتراض الامام . ثم ان هذا اثبات للتعدد من جهة الانفكاك ، كما أن الدليل الثاني وكذا الثاني من الاول والثالث اثباتله من جهة تقابل الفعلين ، و هاتان كانتا مناط تعددالقوى كما مر في محله ـ س ر ه .

(٢) اعترض الامام عليه بأن الخيال أيضاًقابل للصورة أولا ثم يحفظها . والجواب ان القبول في الخيال معناه الموضوعية و الانشاء ـ س ر ه .

(٣) هذا الاعتراض يناسب أصل المدعى لا الدليل ، و قدمر في بيان تعدد القوى و بناء الدليل على امتناع اجتماع المتقابلين ـ س ر ه .

(٤) أقول : هذا الاعتراض مدفوع بان الحفظ قد يوجد بدون الحكم والاذعان ، كما أن العقل الفعال حافظ للكواذب غير مذعن لها ، فهذا مثل القبول والحفظ فكيف تم هذا دون ذاك ؟ ـ س ر ه .

(٥) أرى ان هذه الحجة مدخولة فان المراد بالتخيل ان كان هو حفظ الصورة عادت الى الحجة الاولى و ان كان هو التصرف في الصوراو ادراكها كانت حجة لاثبات المتخيلة او الواهمة دون الخيال ، و الاولى ان يحتج على الخيال بالتذكر فانااربما احسسنا صورة و نتذكر انها الصورة التى كنا احسسنا ها قبل ذلك بزمان ولا يتأتى الحكم بالعينية الامع انحفاظ الصورة في محل ثابت و هوالخيال تأمل فيه ـ ط مد .

غير التخيل ، فالحس المشترك يشاهد تلك الصور ، والخيال يتخيلها فهما قوتان متغايرتان .

و اعترض صاحب المباحث المشرقية بأنّ الصور المعقولة قد لا يكون النفس مشاهدة لها ناظرة إياها بل ذاهلة . فتلك الصور في هذا الوقت في أيّ خزانة تكون؟ .

فإن قلتم : إنه إذا أقبلت النفس إلى المبدء الفيّاض فاضت عليه تلك الصورة ، و إذا أعرضت انمحت و بطلت ، لكنّ النفس متى أحكمت ملكة الاتصال بالعقل فيكون متى تأهبّت لإدراك تلك الصور فاضت عليها منه .

قلنا : فلم لايجوز أن يكون كذلك في الصور الخيالية حتى أنّ الحس المشترك متى تأهبّت لاستحضار تلك الصور فاضت[١] عليه من المبدء الفعّال ؟ .

أقول : القوة الّتي قد حصلت لها ملكة التوجه أو الاتصال بجوهر فعّال يفيض عليها الصور من غير تجشّم اكتساب جديد بفكر أو إحساس ، غير القوة الّتي لم تحصل لها بعد هذه الملكة بل تحتاج في إدراكه إلى كسب كالإحساس كما في الحس المشترك ، أو الفكر كما في النفس ، فإنّ النفس بما هي نفس ليس لها أن تدرك المطالب النظرية متى شائت من غير طلب و كسب إلّا بواسطة ملكة عقلية يحصل لها بعد تعدد الإدراكات ، و تعاقب الأفكار ، و ترادف الأنظار ، و قوة تلك الملكة نور عقلي راسخ الوجود فاض عليها من المبدء و هو عندنا جوهر [٢] فوق النفس و دون العقل الفعّال . فهكذا نقول في هذا المقام إنّ إدراك المحسوسات أولا غير محتاج إلى ملكة بل إلى شيء كاسب من حسّ أو شيء آخر . و أما حفظها فيحتاج [٣] إلى زيادة ملكة ، و شدة في القوة المدركة حيث يمكنها استحضار ما وقع الذهول عنه من الصور المحسوسة بعد غيبة أسبابها عن الحس ، و قد سبق

---

(١) المراد به عالم المثال أو النفس المنطبعة الفلكية أو الصور و الناقور الوارد في الشرع ، و ليس المراد به الواجب تعالى أو العقل الفعال ، لان المجرد لايكون محل الاشباح و الصور الجزئية الخيالية و هو ظاهر ـ س ر ه .

(٢) و هو العقل بالفعل ـ س ر ه .

(٣) و هي أثر الخيال فان عنيتم بالمبدء الفعال تلك الملكة فلا نزاع في المعنى ، و ان عنيتم به أمراً خارجياً فليس كذلك لان الوجدان حاكم بأن تلك الملكة ليست خارجة عنا . و الحاصل ان الادراك الذى هو حال غير الادراك الذى هو ملكة و الاول يتم بالحس المشترك ، و الثانى بالخيال ـ س ر ه .

أنّ القوة امسترجعة لا توجد في الماديات . على أنّ إثبات المغايرة بين الحس المشترك والخيال ليس عندنا من المهمات الّتي يختل باهما لها شيء من الأصول الحكمية ، فلو كانا قوة واحدة لها جهتا نقص و كمال ام يكن به بأس ، والعمدة إثبات أنها قوة جوهرية باطنية غير العقل ، و غير الحس الظاهر ، و لها عالم آخر غير عالم العقل ، و عالم الطبيعة و الحركة ، و هذه القوة قد أقمنا البرهان على تجردها من البدن و أجزائه ، و بها يتحقق أحوال القبر و ثوابه و عذابه ، و أحوال البرزخ و بعث الأجساد ، و موضع تصرفها كلّ البدن ، و سلطانها في آخر التجويف الأول ، و آلتها الروح الغريزي الّذي هناك .

فصل (٣)

في المتخيلة والواهمة و الذاكرة

أما المتخيلة فتسمّى مفكرة أيضاً باعتبار استعمال الناطقة إياها في ترتيب الفكر و مقدماته . فقد احتجوا على مغايرتها لسائر القوى المدركة بأنّ الفعل والعمل غير الإدراك و النظر ؛ فإنّ لنا أن نركّب الصور المحسوسة بعضها ببعض ؛ و نفصلها بعضها عن بعض لا على النحو الّذي شاهدناه من الخارج ، كحيوان رأسه كرأس إنسان ، وسائر بدنه كبدن فرس ، وله جناحان . و هذا التصرف غير ثابت لسائر القوى فهو إذن لقوة أخرى .

و اعترض بأنّه إن كان لهذه القوة إدراك كان الشيء الواحد مدركاً و متصرفاً ، وإن لم يكن لها إدراك مع أنها متصرف بالتفصيل والتركيب ، بطل قولهم القاضي على الشيئين لابدّ وأن يحضره المقضّي عليها .

و أيضاً استخدام الوهم إياها تصرف فيها ، فإذن الوهم مدرك متصرف معاً .

و أجاب المحقق الطوسي عن الأول إنّ هذه القوة ليست مدركة ؟ و تصرفها في شيئين (١)

(١) قد مر منا ان شأن المتصرفة العمل كالانضمام و التركيب الصادرين عمالا شعور له فلذلك يقتضي الحضور لا الادراك ، فجواب المحقق قده في الحقيقة منع دخول هذا في قولهم القاضي على الشيئين الخ لان هذا تصرف و عمل فأين هو من الحكم الذى هو ادراك أن النسبة واقعة ـ س ر ه .

يقتضي حضورهما لإدراكهما ، إذ لايجب أن يكون كلّ حاضر متصرّف فيه مدركاً .

و عن الثاني إنّ الشيء الواحد يمكن أن يكون مدركاً و متصرّفاً من وجهين مختلفين ، أحدهما بحسب ذاته ، و الآخر [١] بحسب آلته ، أو كلاهما بحسب آلتين . و موضع تصرّف هذه القوة هو الجزء الأوّل من التجويف الأوسط ، و هي قوة للوهم ، و بتوسطه للعقل .

و أما القوة الوهمية فقداحتجوا على مغايرتها بأن قالوا : إنا نحكم على المحسوسات بأمور لايحسّ بها ولا صورة لها في المواد ، و هي إما أمور ليس من شأنها أن يحسّ بها كالعداوة الّتي يدركها الشاة من الذئب ، و المحبة الّتي تدركها السخلة من أمّها . و إما أُمور يمكن أن يحسّ بها كما إذا رأينا [٢] شيئاً أصفر حكمنا بأنه عسل و حلو ؛ فإنّ ذلك لا يؤدي إليه الحس في هذا الوقت ، فالقوة الّتي تدرك هذه الأمور هي الوهم ، لكن يدرك القسم الأوّل أعني المعاني المتعلقة بالجزئيات بذاته ، والقسم الثاني أعني الصور الغير الموجودة باستخدام المصورة ، ولايجوز أن يكون شيئاً من القوى المذكورة إذ إدراكاتها مقصورة على الصور المحسوسة ، و هذا يدرك المعاني ، فهي إذن قوة أُخرى ، و موضع تصرف [٣] الوهم الدماغ كلّه لكنّ الأخص به هو التجويف الأوسط .

و اعلم أنّ الوهم عندنا و إن كان غير القوى الّتي ذكرت إلّا أنه ليس له ذات

---

(١) جعل المعترض الاستخدام تصرفاً فاذا كان التصرف بالالة تنقل الكلام الى استخدام تلك الالة ، فيلزم توسط الالة بين الالة و ذى الالة و يتسلسل مع كونها محصورة بين حاصرين ، مع أنه لاقوة اخرى واسطة ان اريد بالالة مثل القوى ، و بعيد أن يراد بها مثل الروح البخارى و الاعضاء . فالحق فى الجواب أن الادراك و التصرف هنا واحد ، فان تصرف الوهم فيها عين ادراكها ، و هكذا من كل عال بالنسبة الى السافل ، فان النفس أيضاً تستخدم القوى و تدركها لكن ادراكها عين استخدامها ، لان علمها بالقوى حضورى كما مر ، فكما أن الواجب تعالى علمه قدرته كذلك النفس بالنسبة الى القوى - س ر ه .

(٢) أى مع أنه لم يكن عسلا فى الواقع فمدرك هذا الحكم الغلط هو الوهم ، كما أن الحكم الصحيح بانه عسل اذا كان عسلا مدركه الحس المشترك - س ر ه .

(٣) لانه رئيس القوى الحيوانية جميعا ، و لان المتخيلة التى هى آلة الوهم تتصرف فى البطن المقدم و المؤخر - س ر ه .

مغايرة للعقل ؟ بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي وتعلّقها به وتدبيرها له ، فالقوة العقلية المتعلّقة بالخيال هو الوهم ، كما أنّ مدركاته هي المعاني [١] الكلّية

(١) هذا لوتم لتم ان الوهم هو العقل المقيد و ليس فليس ، لان المحبة التى هى من مدركات الوهم ليست من الانتزاعيات التى لافردلها ، ولا من الكليات المنحصر نوعها فى شخص . على أنه لو انحصر لثبت الوهم أيضاً بل من الكليات المنتشرة الافراد ، و أفرادها محبة هذا الانسان ، و هذا الغنم بولده و ذاك الحمار و غيرهما ، و هكذا محبة هذا الانسان بولده و بزوجه و بكلشيء يحبه ، و فى يوم واحد يرد عليه الف محبة بل تزيد ، فلا شبهة ان هذه الميول و الاشواق و المحبات أو ما شئت فسمها جزئيات معنوية قائمة بالمعنى الذى هو النفس ، لم تكن ثم كانت و تزول فيما وجدت ، فهذا المعنى الجزئى لابد له من مدرك للتضايف بين المدرك و المدرك ، ولا يصلح لدرك هذه المعانى الجزئية الوجدانية الحواس الظاهرة و الحس المشترك و الخيال ، لان وظيفتها ادراك الصور و حفظها ، و هذه معان . ولا العاقلة لان شأنها درك الكليات ، وهذه جزئيات و جزئيتها ليست بمجرد الاضافة ، فلابد من قوة اخرى غير الحس والخيال و غير العقل ، و هى مرادهم بالوهم ولايجد العقل فرقاً بين البياض و بين المحبة فى كونها من الانواع المنتشرة الافراد الا أن أفراد البياض من الصور و المحسوسات ، و أفراد المحبة من المعانى الوجدانيات . و قس عليها العداوة و الكراهة و نحوهما ، و تتميم كلامه قده يبتنى على شيئين :

أحدهما أن لايكون للمحبة و العداوة و أمثالهما جزئيات حقيقية الانسب كلياتها الى الصور الجزئية ، وليس كذلك كما قلناه و كما صرح نفسه فى مبحث الارادة والكراهة من الالهيات بقوله الارادة والكراهة كيفية نفسانية كسائر الكيفيات النفسانية ، و هى من الامور الوجدانية كسائر الامور الوجدانيات مثل اللذة و الالم بحيث يسهل معرفة جزئياتها . و قال بعد أسطر : ولاقتران ادراك جزئيات كل منها بادراك جزئيات امور اخرى الخ .

و ثانيهما أن يكون ادراك المعانى الجزئية التى انحصرت فى الاضافات الاعتبارية فى الحيوانات العجم باتصال خيالها بأرباب أنواعها اذلاعقل لها حتى يكون وهمها عقلا مقيداً ، و لوكانت ثمرة هذا الكلام منه عدم تأسل وجود ابليس و الابالسة كما قالوا فى آثارها ان الشر مجعول فى القضاء واللوح بالعرض فليقتصر على الوهم الغالط واحكامه الغلط ، كحكمه بأن هذا الاصفر عسل كما مر ، و كدرك الخوف من الميت ولايتعدى الى الوهم الذى كالكلب المعلم ، والى الحاكم بالمحبة على الاب المحب و التصديق و نحوهما ، والخوف من العدو المتغلب ولوكان العذر عدم عدهم مدركات الوهم عالماً ☆

المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية ، و ليس للوهم في الوجود ذات أُخرى غير العقل ؟ كما أنّ الكلّي الطبيعي و الماهية من حيث هي لا حقيقة لها غير الوجود الخارجي أو العقلي .

و الحجة على ما ذكرناه ، أنّ القوة الوهمية إذا أدركت عداوة شخص معين فإما أن تكون مدركة للعداوة لا من حيث أنها في الشخص المعين ، أو لم يدركها إلّا من حيث أنها في الشخص المعين ؛ فإن كان الأول فالوهم قد أدرك عداوة كلية ، فالوهم هو العقل . و إن كان الثاني فمن الظاهر المكشوف في العقل أنّ العداوة (١)

☆ عليحدة مثل مدركات الخيال كان تعبداً على أنه جاز أن يكون ذلك لعدهم اياها من الملكوت الاسفل لكونها معان جزئية قائمة بنفوس قائمة بالصور الملكوتية و الملكية ، أو من الملكوت الاعلى لشرافة المعنى ، و ظنى أن الداعى له على ذلك : التوغل فى التوحيد و حبه اذ الافراد المنتشرة من المعانى حيث كانت المكثرات الصورية فيها من الاشكال و الاوضاع و الاحياز و الجهات و غيرها مفقودة بخلاف الافراد المنتشرة من الطبائع الصورية أمكن له توحيدها لكن الموضوعات و الازمنة و غيرها موجودة . و العجب انه ذكر هذا فى مواضع منها مفاتيح الغيب ؟ ـ س ر ه .

(١) فيه ما لا يخفى فان انكشاف هذا المعنى عند العقل لا يوجب أن تدرك قوة من القوى خلافه ، كما أن البصر و اللمس يغلطان فى امور كثيرة يحسانها ، و العقل يحكم بخلاف ما أدركاه . و أيضاً لانسلم أن العداوة لو كانت قائمة بالشخص وجب أن تكون مدركة . الجسمية و الوحدة و الوجود و غيرها غير محسوسة بواحد من الحواس ألبتة ، و المدرك هو أعراض الجسم لاغير . و ما أقامه من الحجة و ان كانت مزيفة لكن يمكن المناقشة فى كون الوهم قوة مستقلة بوجه آخر و هو أن المحسوسات انما تقع محسوسة بالحس المشترك بعد وجودها فى الحواس الظاهرة كالبصر و السمع و اللمس مثلا باعيانها ، و علم النفس بها علماً حضورياً من جملة اتحادها بالقوى البدنية نحواً من الاتحاد و كذلك العلم الاحساسى الحصولى بهذه الامور المسماة بالمعانى كالمحبة و العداوة و نحوهما مسبوق بعلم النفس بها حضوراً ، فلم لا يجوز أن يكون المدرك لهذه الكيفيات النفسانية هو الحس المشترك ؛ كما ان المدرك لتلك الكيفيات الخارجية على اختلافها هوهو ، و مجرد تسميتها معانى قبال الصور من جهة جواز قيام الصور كالحرارة و السواد بالخارج من النفس ، و البدن لايوجب اثبات قوة اخرى مستقلة لادراكها فتأمل فيه . ولا يخفى أن الحس المشترك لو كفى فى ادراك المعانى كفى الخيال أيضاً فى حفظ المعانى و كانت الحافظة مستغنى عنها ـ ط مد .

ليست[1] صفة قائمة بهذا الشخص، وعلى تقدير قيامها به كانت محسوسة كوجوده و وحدته، فإنّ وجود الجسم الشخصي عين جسميته، و وحدته عين اتصاله، و كان إدراك عداوته كإدراك وجوده و وحدته، فكان إدراكه حينئذ بالحس لا بالوهم. و بالجملة[2] كلّ معنى معقول كلّي إذا وجد في الأشخاص الجزئية فوجوده فيها إما باعتبار أنّ الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعلّية و المعلولية، و التقدم و التأخر، وسائر الإضافات كالأبوة و البنوة و غيرها. و إما باعتبار أنّ لها صورة في تلك الأشخاص كالسواد و الرائحة و الطعم. فإدراك القسم الأول إما بالعقل الصرف؛ و ذلك إذا كان إدراكها مع قطع النظر عن متعلّقاتها. و إما بالوهم إذا أدركت متعلقة بشخص معين أو أشخاص معينة و إدراك القسم الثاني بشيء من الحواس أو بالخيال. فالعداوة مثلا من قبيل القسم الأول؛ و إن كانت متعلقة بخصوصية فهي أمر كلّي مضاف إلى تلك الخصوصية و ليس لها قيام بالأجسام. و إدراكها بالوهم لا بالحس، فالوهم يدرك الكلّي المقيد بقيد جزئي.

و أما القوة الحافظة فهي خزانة عندهم للوهم اختزنت فيها صور مدركاته، كما أنّ الخيال خزانة للحسّ المشترك. و قد يسمّى أيضاً ذاكرة ومسترجعة لكونها قوية على استعادتها، و هذه الاستعادة تارة تكون من الصورة إلى المعنى و ذلك إذا أقبل الوهم مستعيناً بالمتخيلة ليستعرض الصور الموجودة في الخيال إلى أن عرضت له الصور الّتي أدرك معها ذلك المعنى، و حينئذ يلوح ذلك المعنى المحفوظ في الخزانة، و تارة تكون المصير من المعنى إلى الصورة إما باستعراض المعاني الّتي في الحافظة إلى أن عرض له المعنى الّذى أدرك معه الصورة الّتي تطلب، و إن تعذرت من هذه الجهة لانمحاء الصورة عن الخيال بالنسيان أو لمانع آخر فيحتاج إلى إحساس جديد، فحينئذ يورد الحس الظاهر تلك

(١) أقول المحبة و العداوة و أمثالها قائمة بالنفس لا بالجثة و النفس أيضاً معنى جزئي يدركها الوهم ادراكا اجماليا كما يأتى فى مبحث تجرد النفس ـ س ر ه.

(٢) لما ذكر أن مدركات الوهم هى المعانى الكلية المضافة أراد أن يعين أنها الكليات المنتزعة كالعلية و نحوها لا مثل السواد و شبهه، لكن المناسب أن يقال: و ادراك القسم الثانى أيضاً اما بالعقل الصرف و اما بشىء من الحواس كما يقتضيه المقابلة ـ س ر ه.

الصورة و تصير مستقرة في الخيال ، فيعود بسببه المعنى المستقر في الحافظة .

و اعترض بأنّ حفظ المعاني مغاير لإدراكها ، و إدراكها مغاير للتصرف فيها و استعراضها ، فالاسترجاع لايتمّ إلّا بحفظ و إدراك و تصرّف ، فالمسترجعة لاتكون قوة واحدة ، فيزيد عدد القوى الباطنة على الخمسة المذكورة .

و الجواب إنّ الإدراك للوهم ، و الحفظ للحافظة ، و التصرف للمتفكّرة ، و بهذه القوى يتمّ الاسترجاع من غير حاجة إلى قوة اُخرى غيرها ، فوحدة المسترجعة وحدة اعتبارية غير حقيقية ، و كذا الذاكرة مركّب من إدراك و حفظ يتمّ بالوهم والحافظة .

و اعلم أنّ هذه القوى و إن كانت متغايرة الوجود ، مختلفة الحدوث ، منفكّة بعضها عن بعض ، فمن الحيوان [١] مالا يكون له إلّا الحس الظاهر ، و منه ماله خيال ولاوهم له ، و منه مالاحفظ له إلّا أنها ترجع عند كمالها إلى ذات واحدة لها شؤون كثيرة . و سيجيء بيان أنّ النفس بذاتها مدركة للصور الجزئية و المعاني الكلّية في فصل معقود لهذا ، فكن منتظراً متوقعاً لبيانه ، و إن سبق منّا تنبيهات كثيرة يتفطّن الذكي اللّبيب على هذا المطلب من غير كلفة ، لكنا نوضحه زيادة إيضاح لأنها مطلب عال ، و متاع ثمنه غال .

و ممّا يؤيّد ماذكرناه إنّ الشيخ قال في الشفا في آخر الفصل الأول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس : و يشبه أن يكون القوة الوهميّة هي بعينها المفكّرة و المتخيّلة و المتذكرة ، و هي بعينها الحاكمة ، فيكون بذاتها حاكمة ، و بحركاتها و أفعالها متخيلة و متذكرة ، فتكون متخيلة بما يعمل في الصور و المعاني ، و متذكرة بما ينتهي إليه عملها . و أما الحافظة فهي قوة خزانتها إنتهى ، ولاينا في هذا ما ذكره قبل هذا الكلام متصلا به بل يؤيده ، وهو قوله : وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة ، و بين الصورة و المعنى ، و بين المعنى والمعنى ، كأنها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث تحكم ؟ بل من حيث يعمل لتصل إلى الحكم ، و قد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون

(١) وللمنع بالنسبة الى ماذكره مجال ، والاعتبار يعطي خلاف ذلك ، فان الافاعيل الارادية التي في الجنس الحيواني يصعب تصور صدورها من غير تصديق ، والتصديق لايتأتى الابوهم أو عقل ـ ط مد .

لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة إنتهى ، فإنه دل على أنّ مبدء الّذي ينسب إليه التفكّر والتذكّر و التخيّل والحفظ هو شيء واحد بالهوية و الذات ، كما أنّ مبدء الجميع في الإنسان هو ذات واحدة يتشعب منه فروع و قوى بـاعتبار أطواره المختلفة ، و درجـاته المتفاوتة .

و قال أيضاً في فصل القوى النفسانية من كتاب القانون : و هاهنا موضع نظر فلسفي إنه هل الحافظة و المتذكرة و المسترجعة لمّـا غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة أو قوتان ؟ و لكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب انتهى .

و إنما لم يحكم هاهنا ، و لم يجزم بأحد الشقين التغاير أو الاتحاد لأنّ الحكم به إما على سبيل المبدئية فليس ذلك مما يبتني عليه قاعدة طبيّة ؟ ولا على أن يكون مطلوباً هناك إذ ليس هذا من المسائل الّتي يلزم الطبيب أن يعرفها ، إذ موضع أفعال الوهم والحفظ عضو واحد أو كالواحد عندهم إذا وقعت فيه آفة تسري في غيره أيضاً فما الحـاجة لهم إلى معرفتها .

و أيضاً الحكم النظري مفتقر إلى حجة و بيان ، وليس يمكن إثباته بـالأدلة الطبيّة ، و إثباته بالبراهين اللّمية لا يكون إلّا في علم آخر فوق الطب . و لكن قال في الشفا بهذه العبارة : و هذه القوة يعني الحافظة يسمّى أيضاً متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ، و متذكّرة لسرعة استعدادها لاستثباتها و التصوير لها مستعيدة إياها إذا فقدت ، و ذلك إذا أقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحداً واحداً من الصور إلى آخر كلامه . فهذا يدل على أنهما قوة واحدة و قدمرّ أنّ الذكر يتمّ بفعلين ؛ والاسترجاع بثلاثة أفاعيل. فوحدة كلّ من الذكر و الاسترجاع اعتبارية ، و كذا وحدة القوة الّتي مبدئه ، و فوق هذا كلام آخر موعود بيانه . و بالجملة لا اضطراب في كلامه أصلا كما ظن بعضهم ، بل هذه القوى مع تعدّدها عنده مفتقرة بعضها إلى بعض ، و كلّها آلات للوهم ، و نسبة الأفاعيل إليها كنسبة الفعل إلى الآلة ، والفعل بالحقيقة منسوب إلى ذي الآلة لا إلى الآلة ؟ و الوهم أيضاً آلة للعقل فيما له عقل . و أما أنّ جميع القوى المدركة و المحركة مع تعدّدها و تخالفها عين حقيقة واحدة شخصية لها وحدة جمعيّة ، تشمل هذه المعاني

وهوياتها ، فشيء لم يذهب إليه الشيخ و أتباعه ، فاستمع لما يتلى عليك من عالم الأسرار بشرط صونها عن الأغيار.

فصل (٤)

في بيان أن النفس كل القوى

بمعنى أنّ المدرك بجميع الإدراكات المنسوبة إلى القوى الإنسانية هي النفس الناطقة ، و هي أيضاً المحركة[1] لجميع التحريكات الصادرة عن القوى المحركة الحيوانية و النباتية و الطبيعية ، وهذا مطلب شريف ، و عليه براهين كثيرة بعضها من جهة الإدراك ، و بعضها من جهة التحريك ، و الّتي من جهة الإدراك نذكر منها ثلاثة :

البرهان الأول من ناحية المعلوم إنه يمكننا أن نحكم على شيء بأحكام المحسوسات و الموهومات و المعقولات . فنقول : مثلا إنّ الّذي له لون كذا له طعم كذا ، و ماله صوت كذا له رائحة كذا ، و الحاكم بين الشيئين لابدّ و أن يحضرهما ، و المصدّق لابدّ له من تصور الطرفين ، فلابدّ لنا من قوة واحدة ندرك لكلّ المحسوسات الظاهرة حتى يمكننا الحكم بأنّ هذا اللّون هو هذا المطعوم ، و أنّ الّذي له الصوت الفلاني له الرائحة الفلانية ، و كذا إذا تخيلنا صورة ثم أدركناه بالبصر نحكم بأن تلك الصورة هي صورة زيد المحسوس مثلا ، فلابدّ من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية و الصورة المحسوسة حتى يمكننا الحكم بأنّ هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذا المحسوس ، فإنّ القاضي بين الشيئين لابدّ و أن يحضره المقضيّ عليهما . و كذا إذا أدركنا عداوة زيد و صداقة عمرو فقد اجتمع

(١) لابمعنى انها المجموع اذ المجموع لاوجود له كما لاوحدة له ، ولابمعنى اتحاد الاثنين لكونه باطلا ، ولابمعنى التجافى عن مقام و التلبس بمقام ، ولاغير ذلك من الاحتمالات الباطلة ، بل بمعنى أنها الاصل المحفوظ فى جميع المراتب ، و روح الارواح ، و صورة الصور ، ولاتتجافى عن مقامها العالى اذا اتصف بصفات مقامها السافل ، ولاتنتقل مصحوبة بخواص نشأتها السافلة ، اذا تخلقت بأخلاق مرتبتها الكاملة بل بنحو الاستكمال الذاتى و الحركة الجوهرية ، و لها الكثرة فى الوحدة ، و الوحدة فى الكثرة ، كما مر فوجودها واحد بالوحدة الحقة الظلية . وأما المفاهيم المنتزعة عن عن المراتب الطولية و العرضية للنفس فليست متفقة وليس بقادح - س ر ه .

عندنا صورة المحسوس و صورة الموهوم . ثمّ لنا أن نتصرّف في الصور الخيالية و المعاني الجزئية المدركة بالتركيب و التفصيل و الجمع و التفريق و نحكم بإضافة بعضها إلى بعض إيجاباً أو سلباً ، والحكم لا يتمّ إلّا بحضور المحكوم عليه و المحكوم به جميعاً ، فإذن المتولّي لهذا التركيب بين المعاني و الصور أو التفصيل قوة واحدة مدركة للمعاني و الصور .

ثم نقول : إذا أحسسنا بزيد أو بعمرو ، و حكمنا بأنه إنسان أو حيوان ؛ و ليس بحجر و لاشجر ، فحكمنا على المحسوس الجزئي بالمعقول الكلّي . و إذا أدركنا فرساً شخصيّاً حكمنا بأنه حيوان وليس إنسان ، فحكمنا بأنّ هذا المحسوس هو جزئيّ ذلك المعنى المعقول ، وليس جزئي ذلك المعقول الآخر ، فإذن فينا قوة واحدة مدركة للكلّيات المعقولة ، و للجزئيات المحسوسة ؛ فثبت أنّ النفس قوة واحدة مدركة لجميع أصناف الإدراكات .

ثم نقول :(١) الحركات الإنسانية اختيارية فيكون محرّكها مختاراً ، و كلّ مختار فمبدء حركته شعوره بغاية الحركة سواءأكانت حركة عقلية أو حسّية شهوية أو غضبية ، و الإنسان يتحرّك أقسام الحركات الاختيارية بعضها للحكم بالعقل ، و بعضها بالوهم ، و بعضها لجلب الملائم الحسي ، و بعضها لدفع المنافر الحسي ، فإذن في الإنسان شيء واحدهو المدرك بكلّ إدراك ، و هو المحرّك بكل حركة نفسانية و هذاهوالمطلوب .

فإن قلت : إدراكاته و تحريكاته بوساطة القوة ؛ فبالحقيقة مبادي الإدراكات والتحريكات هي القوى ، و هي أُمور متعددة .

قلنا : هوالمدرك والمحرّك بالحقيقة والقوى بمنزلة الآلات ؛ وقدمرّ أنّ نسبةالفعل إلى الآلة مجاز ، و إلى ذي الآلة حقيقة .

---

(١) هذا أيضاً استدلال من ناحية المعلوم اذ يقال أولا : هذا المعلوم بأحدالانحاء معلوم المرغوبية فالحاكم لابد أن يحضره كلاهما لكن ثانياً يقال : لو لم يكن العالم عين المحرك الراغب لم يصدر من ذلك العالم الخبير بالمرغوب الرغبة و الميل ولا من ذلك المبال العلم و الخبرة لان المفروض أن أحدهما غير الاخر و التالى باطل فالمقدم مثله ـ س ر ه .

فإن قلت : إذا كانت النفس مدركة للمحسوسات بالحقيقة فتكون قوة حسّاسة ، و إذا كانت مدركة بالحقيقة للصور الخيالية كانت قوة خيالية ، و إذا كانت مدركة للموهومات كانت واهمة ، فتكون ذات واحدة عقلا و وهماً و خيالا و حساً و طبعاً و محركاً ، ويكون جوهراً واحداً مجرداً و مادياً .

قلنا : النفس بالحقيقة موصوفة بهذه الأمور و مباديها إذ لها درجات وجودية على ترتيب الأشرف فالأشرف ، و كانت لها حركة في الاستكمال الجوهري ، و كلّما وصلت إلى مرتبة كمالية جوهرية كانت حيطتها أكثر وشمولها على المرتبة السابقة أتمّ ، فإن النوع الأخص الأتمّ يوجد له النوع الأنقص ، فكما أنّ نوع الحيوان و طبيعته تمام لنوعية النبات و طبيعته ، والنبات تمام الطبيعة المركب المعدني ، و طبيعة المعدن تمام لطبيعة الجسم ، فكذا طبيعة الإنسان أعني ذاته و نفسه تمام لجميع ما سبق من الأنواع الحيوانية و النباتية والعنصرية ، وتمام الشيء هو ذلك الشيء مع ما يزيد عليه ، فالإنسان بالحقيقة كلّ هذه الأشياء النوعية ، وصورته صورة الكلّ منها .

فإن قلت : فعلى ما ذكرت لا حاجة إلى إثبات هذه القوى بل ينسدّ طريق إثباتها ،

قلنا : هذا بعينه كمسألة التوحيد في الأفعال ، فإنّ قول الحكماء بترتيب الوجود و الصدور لا تدفع قول المحققين منهم إنّ المؤثر في الجميع هو الله تعالى بالحقيقة ، فهكذا هاهنا [1] فإنّ النفس لكونها مع وحدتها ذات شؤون كثيرة متفاوتة لابدّ للحكيم من تعرّف شؤونها ، و حفظ مراتبها لئلا يلزم إسناد فعل إلى غير فاعلها من طريق الجهالة ، فإنّ من نسب حسّ الإنسان أو شهوته إلى جوهر عقله من غير توسط أمر آخر فقد جهل بالعقل ، وظلم في حقّه ، إذ العقل أجلّ من أن يكون شهوة . وكذا من نسب دفع الفضلات بالبول والبراز إلى القوة العاقلة فقد عظم الإساءة له في باب التحريك ، فإنّ تحريكاته ليست على سبيل المباشرة بل على سبيل التشوق إليه شوقاً وعشقاً عقلياً حكمياً . وكذلك الأمر فيما زعمه الجمهور من أهل الكلام من نسبة الشرور و الافاعيل الخسيسة إلى الباري

(١) اذ قد ذكرنا آنفاً أن المفاهيم المنتزعة منها ليست متفقة ، فكل أثر يصدر منها بما لها اسم خاص و مفهوم معين ـ س ر ه .

جلّ ذكره من غير توسيط الجهات و القوى العالية و السافلة ، و هذا من سوء الأدب منهم في حق الباري من حيث لايشعرون ، و معرفةالنفس ذاتا و فعلا مرقاة لمعرفةالرب ذاتاً و فعلا ، فمن عرف النفس أنها الجوهر العاقل المتوهم المتخيل الحساس المتحرك الشامّ الذائق اللاّمس النامي أمكنه أن يرتقى إلىمعرفة أنلامؤثر في الوجود إلّا الله .

البرهان الثاني من ناحيةالعالم إنك لاتشك في أنك تبصر الأشياء و تسمع الأصوات، و تدرك المعقولات ، ولا تشك إنك واحد بالعدد ، فان كان المدرك للمعقولات غير المدرك المحسوسات فجوهر ذاتك الّذي هو أنت عند التحقيق لم تدركهما جميعاً ، إذلو أدركهما لكان المدرك لهما ذاتاً واحدة و هوالمطلوب ، و إلّا فكنت أنت ذاتين اثنتين لا ذاتاً واحدة . و كذاالكلام في الشهوة و الغضب فانك لاتشك إنك المشتهي للنكاح أو شيء آخر ، وإنك المغضب لعدوك .

فان قلت : القوةالباصرة الّتي فيالعين آلة فيالعين تدرك المبصر ، ثمّ يؤدي ما أدركته إلي العلاقة الّتي بيني و بينها فيحصل لي الشعور بالشيء الّذي أدركته القوة الباصرة .

قلنا : نعدالتأدية إليك هل تدرك أنت الشيء المبصَر كما أدركتهالآلة أم لا . فان قلت : نعم فادراكك غير ، وإدراكك الآلةغير ، فهبأنّ إدراكك يتوقف على إدراك آلتك إلّا أنك إنماتكونمدركالأجلإنه حصل لكالادراك ، لالأجل إنه حصللآلتك الادراك . فان قلت :أنا لاأدرك بعدالتأدية فاذن ماأبصرت و ما سمعت و ماوجدت من نفسك ألمك ولذتك و جوعك وعطشك ؟ بل علمت أنّالعين الّتي هي آلتك أوالقوةالباصرة قد أدركت و أبصرت شيئاً و هذا العلم غير ، و حقيقة الرؤية والابصار غير ، فالعلم بأنّ العين يبصر ، والسمع يسمع ، والرجليمشي ، واليد يبطش ، ليس إبصاراً ولاسماعاً ولا مشياً ولابطشاً . كما أنّ العلم بأنّ غيرنا جائع أو متألم أو ملتذ ليس وجداناً للجوع و الألم و اللّذة ؛ لكنّ العقلاء ببداهةعقولهميعلمون أنهم يسمعون و يبصرونويتألمون ويلتذون و يبطشون و يمشون ، فان جاز إنكار هذا العلمجاز إنكار جميع المحسوسات و المشاهدات ، فعلم أنّ النفس بها قوة سمعنا و بصرنا و بطشنا و مشينا ، فبها نسمع ، و بها نبصر ، و بها نبطش ،

و بها نمشي فثبت بهذا أنّ جوهر نفسك الّذي أنت به أنت سامع و مبصر و متألم و ملتذ و عاقل وفاهم و باطش و ماش ، و إن احتاج في كلّ نوع من هذه الأفعال إلى آلة مخصوصة طبيعية و ذلك مما لانزاع فيه مادمنا في عالم الطبيعة ، و إن انسلخت النفس عن البدن و استقلّت في الوجود صدرت هذه الأفاعيل عنها بدون الآلة ، كما شاهده أصحاب النفوس الكاملة ، و دل عليه النوم ؛ فإنا نفعل هذه الأفاعيل حالة المنام من غير استعانة بهذه الآلات .

البرهان الثالث من طرف العلم على أنّ النفس مدركة للجزئيات ، لاشك في أنّ النفس ذات شخصية و هي متعلّقة بالبدن تعلّق التدبير و التصرف كما ستعلم ، ومعلوم أنّ النفس المعيّنة ليست مدبرة للبدن الكلّي و إلّا لكانت عقلا مفارقاً بالكلّية ، و لم يكن تعلّقها بالبدن المعين إلّا كتعلّقها بسائر الأبدان ، و التالي باطل ، فالمقدم كذلك ، فهي إذن مدبرة لبدن جزئي ، و تدبير الشخص من حيث هو الشخص يستحيل إلّا بعد العلم به من حيث هويته الشخصية ، و ذلك لا يكون إلّا بحضور صورته الشخصية عند النفس ، و ذلك يستلزم[١] كون النفس مدركة للجزئيات ، وهي مدركة للكلّيات ، ففي الإنسان هوية واحدة ذات أطوار متعددة .

فإن قلت : إنّ نفسي مدبر بدناً كلّياً ثم إنه يتخصّص ذلك التدبير لتخصّص القابل .

قلت : هذا باطل إما أولا فكلّ عاقل يجد من نفسه إنّه لايحاول تدبير بدن كلّي بل مقصوده تدبير بدنه الخاص .

و إما ثانياً فتخصّص هذا التدبير بسبب القابل إنما يكون معقولاً إذا كان بدن الشخص قابلا لتدبير معين لاتقبله سائر الأبدان ، و ليس الأمر كذلك فإنّ كلّ

(١) ان قلت : هذا لا يستدعي زيادة مؤنة اذ ظاهر انها تدرك المحسوسات . لانانقول : دركها للجزئيات بالدرك الحصولي ليس مراداً ههنا لان كون ذلك الدرك للنفس محل الكلام فانه لالات النفس عند كثير منهم . و أماما ذكره قده من العلم الحضوري بالبدن و القوى فلاشك انه للنفس ، و انه بدون الالة ، والايلزم توسط الالة في ادراك نفسها ولاآلة اخرى أيضا فثبت أن شيئاً واحداً هو النفس ذوأطوار مختلفة مدرك للجزئي والكلي ـ س ر ه .

تدبير يقبله سائر الأبدان فيستحيل أن يكون تخصّص التدبير لتخصّص القابل. و إما ثالثاً فتخصّص البدن و تعينه إنما يكون بسبب تصرف النفس و تدبيرها ، لأنها الجامعة لأجزائه و الحافظة لمزاجه . فلو كان تخصّص التدبير بسبب تخصّص البدن لزم الدور ، فهذه هي الوجوه الكلّية في بيان أنّ النفس كلّ القوى ، و ليس في ذلك إبطال القوى كما سبق .

و هاهنا وجوه أُخرى خاصة : أحدها[1] إنا ندعي أنّ محل[2] الشهوة و الغضب ليس هو البدن ، ولاجسم من الأجسام ، لأنّ كل جسم منقسم كما ثبت ، فلو كان محل الشهوة و النفرة هو الجسم لم يمتنع أن يقوم بأحد طرفيه شهوة ، و بطرفه الآخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة لشيء واحد مشتهياً و نافراً .

و ثانيها إنّ القوة الوهمية قوة غيرمادية ، و إلّا لانقسمت العداوة و الصداقةلانقسام محلّها ، و كانت من ذوات الأوضاع ، فحينئذ يكون للصداقة ربع و ثلث ، و تكون قابلة للإشارة الحسية ، بأنّ هذه العداوة هناك في الفوق أو في التحت أو في السوق أم في البيت ، و ليس كذلك ؟ .

و ثالثها إنّ الخيال والحفظ قوة غير جسمانية و عليه براهين قوية سبق ذكر بعضها في مباحث العقل و المعقولات ، والّذي نذكر منها هاهنا إنا قدبرهنّا هناك على أنّ الصور الّتي يشاهدها النائمون و الممرورون أو يتخيّلها المتخيّلون أُمور وجودية يمتنع أن يكون محلّها جزء البدن ، لما بيّناه أن البدن ذاوضع ، و تلك الصور ليست من ذوات الأوضاع .

(١) فيه منع لابتنائه على دعوى لادليل عليها لجواز مقارنة هذا المحل الخاص مايمنع ذلك ـ ط مد .

(٢) هذا مستلزم لتجرد القوة الشهوية و الغضبية لاالنفس لجواز أن يكون محل الشهوة و الغضب هوالبدن ولا جسماً آخر ولا النفس كما هو المطلوب بل قوة مجردة لها . و هكذا نقول في الوجه الثاني والثالث ، أقول : بل المطلوب لازم لان القوة اذا كانت مادية لم تكن من صقع النفس بخلاف ما اذا كانت مجردة فانها حينئذ من صقعها لان مناط السوائية مستهلك في المجرد ، و قد مر أن لها مراتب من الطبع و التجرد البرزخي والعقلاني فمحل الشهوة و العداوة وغيرهما اذا كان في الانسان مجرداً ولامجرد هنا الاالنفس و مامن صقعها ثبت المطلوب ـ س ر ه .

و لما ثبت أيضاً في بداهة العقول من امتناع انطباع العظيم في الصغير ، فإذاً هي موجودة للنفس قائمة بها ضرباً آخر من القيام .

طريق آخر إنّ الصور [1] الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغي كما هو المشهور من القوم ، لكان لا يخلو إما أن يكون لكلّ صورة موضع معين غير موضع الصورة الأُخرى و ذلك محال ، إذ الإنسان الواحد قد يحفظ المجلّدات ، و يشاهد أكثر الأقاليم و البلدان و عجائبها ، و يبقى صورتلك الأشياء في حفظه و خياله ، و من المعلوم بالبداهة أنّ الروح الدماغي لا يفي بذلك ، و إما أن ينطبع جميع تلك الصور في محلّ واحد ، فيكون الخيال كاللوح الّذي يكتب فيه الخطوط بعضها على البعض ، ولايتميز شيء منها ، و لكنّ الخيال ليس كذلك إذ يشاهدها متميزاً بعضها عن بعض غير مغشوش . فعلمنا أنّ الصور غيرمنطبعة . علىأنّ من الممتنع أن يتلاقى الأشياء المتحدة في الطبيعة ولا تصيرمتحدة الوجود ، و إذا اتحدت فمن الممتنع أن يختص البعض بأن يكون محلا لصورة دون البعض .

وجه آخر إنّ الروح الخيالي لكونه جسماً لابدّ أن يكون له مقدار ، فإذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار لزم [2] حلول المقدارين في مادة واحدة و هو محال .

الوجه الرابع التمسك بما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات على طريق التشكيك ، لمنافاته مع كثير من اُصوله ، مثل أنّ الإدراك للشيء المغاير لابدّ فيه من انطباع صورته في المدرِك ، فلو كانت النفس مدركة للصور المقدارية فيلزم كونها [3] محلا للمقدار ، و إنّ الجوهر [4] الواحد لايمكن أن يكون مجرداً و مادياً عاقلا و حساساً و غيرهما

---

(١) فيه منع اذالحكم فيهمبنى على كون الجسم الدماغى فى الصلاحية والاثر كسائر الاجسام ، ولادليلعلى هذا القياس ـ ط مد .

(٢) و ان كان المقدارالمتخيل مجرداً مثالياً ، والخيال والمتخيل واحداً ثبتتجرد الخيال لان المراد بتجرد الخيال تجرد برزخي مثالي ـ س ر ه .

(٣) فلو جوز الشيخ ادراک الشيء المغاير بالانشاء لم يلزم ذلك ، على أن تجرد النفس فى مقام الخيال أو تجرد الخيال تجرد برزخي ـ س ر ه .

(٤) بناءاً على انكاره الحركة الجوهرية و الاتحاد بالعقل الفعال بعد الاتحاد ☆

من القواعد ، و نحن نعتقده برهاناً لكونه مطابقاً لما اعتقدناها من أُصول محققة عندنا يخالف تلك الأُصول ، مثل كون الوجود متحققاً في الأعيان دون الماهية ، وكونه قابلا للشدة والضعف ، و مثل تجوّز الحركة في الجوهر و تجدد الطبيعة ، و كاتحاد العاقل بالمعقول ، و صيرورة النفس متحدة بالعقل بعد كونها متحدة بالحس ، إلى غير ذلك من أُمور كثيرة وقع الخلاف منّا معه فيها ، و الحقّ أحقّ بالاتباع . و هذه عبارته في المباحثات بعينها قال : إنّ المدركات من الصور و المتخيلات لوكان المدرك لها جسماً أو جسمانياً فإما أن يكون من شأن ذلك الجسم أن يتفرّق بدخول الغذاء عليه أوليس من شأنه ذلك ، والثاني باطل ، لأنّ أجسامنا[١] في معرض الانحلال والتزايد بالغذاء .

فإن : قيل الطبيعة تستحفظ وضع أجسام مّا هي الأُصول ، ويكون ما ينضمّ إليها كالدواخل عليها المتصلة بها إتصالا مستمراً ، ويكون فائدتها كالمعدة للتحلل إذا هجمت المحللات فيبقى الأصل و يكون للأصل بها تزّيد غير جوهري .

فنقول : هذا باطل لأنه إما أن يتحد الزائد بالأصل المحفوظ أولا يتحد به ؛ فإن يتحد به فلا يخلو[٢] إما أن يحصل في كلّ واحدة من القطعتين صورة خيالية على حدة ، أو ينبسط عليهما صورة واحدة ، والأول يوجب أن يكون المتخيل من كلّ شيء واحد اثنين . واحد يستند به الأصل ، و واحد يستند به المضاف إلى الأصل .

و أما الثاني فإذا غاب الزائد بقي الباقي ناقصاً فيجب عند التحلل أن لا يبقى المتخيلات تامة بل ناقصة . على أنّ ذلك من الممتنع . و إما أن اتحد الزائد بالأصل

☆ بالحس ، وأما كون الوجود متحققاً في العين ، وكونه قابلا للشدةوالضعف فلاينكره الشيخ أيضاً ـ س ر ه .

(١) سيما الروح البخارى الذى لو كان الجسم أو الجسمانى مدركا كان هو أليق بذلك ، لان ذلك الروح عندهم محل القوى و القوة عرض فيه أو صورة منطبعة سارية فيه ، و انما قلنا سيما الروح لانه ألطف و أسرع تحللا و أحوج الى بدل ما يتحلل منه و لذلك اعتنى الاطباء بأمر هذاالروح و اصلاحه بالاغذية والادوية و ازدياده كما وكيفاً بها ـ س ر ه .

(٢) هناشق آخر و هو أن يحصل صورة واحدة فى الاصل فقط ، لكن لم يتعرض له لان المضاف لابدأن يكون خليفةلما يتحلل ، و الخليفة بصفةالمستخلف فوجبالانطباع فيه ـ س ر ه .

فيكون حكم جميع الأجزاء المفترضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل و التبدل واحداً ، فحينئذ يكون الأصل في معرض التحلل ، كما أنّ الزائد في معرض التحلل . فظهر مما قلناه : إنّ محلّ المتخيلات والمتذكرات جسم يتفرّق ويزيد بالاغتذاء ، و إذا كان كذلك فمن الممتنع أن يبقى صورة خيالية بعينها ، لأنّ الموضوع إذا تبدل و تفرق بعد أن كان متحداً فلابدّ و أن يتغير كلّ ما فيه من الصور . ثم إذا زالت الصورة المتخيلة الأولى فإما أن يتجدد بعد زوالها صورة أخرى تشابهها أولايتجدد ، و باطل أن يتجدد لأنه إذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الأول عند حدوثه ، و كما أنّ الموضوع الاول عند حدوثه كان محتاجاً إلى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر فكذلك هذا الموضوع الّذي تجدد ثانياً وجب أن يكون محتاجاً إلى اكتساب هذه الصورة ، و يلزم من ذلك أن لايبقى شيء من الصور في الحفظ و الذكر ؟ لكنّ الحس تشهد بأنّ الأمر ليس كذلك ، فإذن الحفظ و الذكر ليسا جسمانيين بل إنما يوجدان في النفس ، والنفس إنما يكون لها ملكة الاسترجاع للصور المنمحية عنها بأن يتكرر عليها جميع تلك الصور ، فيصير استعداد النفس بقبولهالتلك الصور راجحاً ، و يكون للنفس هيأة بها أمكنها أن يسترجع تلك الصورة متى شائت من المبادي[١] المفارقة ، و حينئذ يكون الأمر في المتذكرات والمتخيلات على وزان المعقولات ، من جهة[٢] أنّ النفس إذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال[٣] فإذا انمحت الصور المستحصلة تمكّنت من استرجاعها متى شائت من العقل الفعال ، كذا هاهنا إلّاأنّ المشكل[٤] إنه كيف ترتسم الأشباح الخيالية

(١) أى المنفصلة و هى النفس المنطبعة الفلكية لان المفارقات لا يمكن أن يرتسم فيها الاشباح الجزئية ، و لما كان مراده النفس المنطبعة الفلكية خص الاشكال فى قوله : الا أن المشكل الخ بالنفس و لم يذكر المفارقات ـ س ر ه .

(٢) الظاهر ان العبارة كانت هكذا من جهة انه كما أن النفس اذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل فاذا انمحت الصور تمكنت من استرجاعها متى شائت من العقل الفعال فكذا هنا . و أما ما رأينا فى النسخ فكما ترى ـ س ر ه .

(٣) فى نسخة المراغى المستنسخة سنة ١٢١١ العبارة هكذا من جهة النفس اذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل فاذا انمحت الخ ـ ف .

(٤) لااشكال على الطريقة الحقة لان النفس فى مقام الخيال لها تجرد برزخى لامانع فيها عن التشبح بالاشباح المثالية ، و أيضاً المشكل ارتسام الاشباح الخيالية فى النفس لاقيامها بها قيام صدور ـ س ر ه .

في النفس ؛ ثم قال في آخر هذا الفصل : وبهذا و بأمثاله يقع في النفس أنّ نفوس الحيوان غير الناطق أيضاً جوهر غير مادي ، و أنه هو الواحد بعينه المشعور به ، و أنه هو الشاعر الباقي ، و أنّ هذه الأشياء الآت متبدلة عليه ، فهذا جملة مايدل على صحة ما ادعيناه .

فصل (٥)

في دفع ما قيل في ان النفس لاتدرك الجزئيات

و هي وجوه عامة ، و وجوه خاصة ، أما الوجوه العامة فهي أربعة :

الاول إنّ العقلاء ببداهة عقولهم يدركون أنّ إدراك المبصرات حاصل في البصر لافي غيره ، والإحساس بالأصوات حاصل في الأذن لافي غيره ، وكما أنّ البداهة حاكمة بأنّ اللسان غير مبصر ، و العين غير ذائقة ، كذلك حاكمة بأنّ اللسان ذائق ؛ والعين مبصرة . فلو قلنا : بأنّ المدرك بهذه الإدراكات لهذه المدركات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة .

وليس لقائل أن يقول : القوة المدركة وإن[١] كانت غير موجودة في هذه الأعضاء لكنّها آلات لها ، فإذا وقع للنفس التفات إلى العين أبصرت أو إلى الأذن سمعت .

لأنّا نقول : النفس إذا التفت إلى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم ؟ أو إلى البشرة فالبشرة عند الضرب هل تتألم أم لا ؟ فإن أدرك فقد حصل المطلوب ، وإن لم يدرك فيجب أن لايكون لذلك الإدراك اختصاص باللسان بل يكون اللسان جارياً مجرى اليد في كونه آلة الذوق .

والجواب إنّ أكثر الناس يجدون إدراكاتهم الكلّية و تعقلاتهم المجردة من جانب قلبهم [٢] و دماغهم ، فهل يدلّ على أنّ محلّ هذه الإدراكات الكلّية هو القلب والدماغ ؟

(١) الصواب حذف كلمتي و ان كانت ، كمالا يخفى ـ س ر ه .

(٢) والسر في ذلك انهم يدركون الكليات في أكسية العبارات ، و في ألبسة صور المحسوسات ، و العبارات تتكون بالصوت الحاصل عن قصبة الرية ، و بمقارعته و اصطكاكه بالمخارج الحلقية الى الشفوية ، و صور المحسوسات تحصل في الرأس حتى الملموسات باعتبار صورها الخيالية فلهذا توهم أن ادراك الكليات في جانب القلب ☆

و إن كان لا يلزم ذلك فكذلك ما ذكرتموه .

و أيضاً العقلاء ببداهة عقولهم يعلمون أنه ليس المبصر هو العين ، ولا السامع هو الأذن ، ولا المتكلم هو الحنجرة بل الإنسان هو السميع البصير المتكلّم ، حتى أنّ بعضهم اعتقدوا في بادي نظرهم أنّ الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات ، ثم لما[1] لاح لهم إنّ الآحاد لما لم تكن موصوفة بهذه الصفات امتنع أن يكون الجملة كذلك فحينئذ اضطربوا و تشكّكوا ، والأكياس منهم تنبّهوا للنفس ، فظهر أن ليس العلم بكون العين مبصرة علماً بديهياً بل العلم البديهي حاصل أنّ للعين اعتباراً في حصول الإبصار ، فأما أنها هي مبصرة أو هي آلة للإبصار فذلك غير معلوم بأول الفطرة .

الثاني إنا نرى أنّ الآفة إذا حلّت عضواً من هذه الأعضاء بطلت الأفعال أوضعفت أو تشوشت ، و ذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة . و أما الحواس الباطنة فالتجارب الطبيّة دالة على أنّ الآفة متى حلّت البطن المقدم من الدماغ اختل التخيل ، و إن حلّت البطن الأوسط اختل التفكر ، و إن حلّت البطن المؤخر اختل الذكر ، ولولا أنّ هذه القوى جسمانية لماكان الأمر كذلك .

☆ والدماغ والافمعلوم أن الكليات مجردة و من تجردها يثبت تجرد النفس ، و المجرد كيف يسوغ أن يكون فى محل خاص أو جهة خاصة ، والانسان اذا أدرك حقيقة كلية فقد أحاط لطيفته المجردة بجميع أفرادها و رقائقها الخارجية و الذهنية و نشآتها الطولية و العرضية ، و أنى يتيسر هذا للحم صنوبرى أو جرم لزج دماغى أو روح بخارى ـ س ر ه .

(١) أى الاحاد ليست موصوفة بجميع هذه الصفات بل ولا بعضها بنحو المدركية الحقيقية و ان اتصف البعض بالبعض بنحو المدخلية ، و المراد بالجملة مجموع البنية والهيكل المحسوس الذى ليس الانسان عندهم الا هو و نعم ما قال الجامى قده : فى سلسلة الذهب .

حد انسان بمذهب عامه	حيوانيست مستوى القامة
پهن ناخن برهنه پوستزموى	بدوپاره سپر بخانه و كوى
هركرا بنگرند كاينسانست	ميبرندش گمان كه انسانست

ـ س ر ه .

والجواب إنّه من الجائز أن يكون ذلك لاحتياج القوة الفاعلية لتلك الأفعال إلى تلك الآلات في فاعليتها لتلك الأفعال لا في ذواتها ، ألاترى أنّ صاحب العيون الضعيفة يحتاجون إلى البلّور في الرؤية ، و لم يلزم من ذلك أن يكون تلك الآلة مدركة ، فكذلك في هذه الآلات الطبيعية .

و الثالث إنّ هذه الإدراكات الجزئية حاصلة لسائر الحيوانات فيجب أن يكون لها نفس ناطقة مجردة و ذلك بعيد .

والجواب إنه أيّ محال يلزم من ذلك . وأقول : التحقيق إنّ الحيوانات التامة الّتي لها قوة الحفظ ذوات نفوس مجردة عن عالم الطبيعة لاعن عالم الصورة المقدارية ؛ فليس لها الارتقاء إلى عالم المفارقات العقلية .

و أيضاً فانا لا نقول بأنّ إدراك الجزئيات يجب أن يكون بقوة مجردة بل ندّعي أنّ نفوسنا تدرك الجزئيات بذاتها ، ثم لما ثبت إدراكها للكلّيات ، وثبت أنّ مدرك الكلّيات أمر مجرد ، فيحكم بأنّ قوة واحدة فينا مجردة تدرك الجزئيات و الكلّيات . وأما في سائر الحيوانات فلم نجد فيها هذه الحجة فلا جرم بقي الأمر فيها مشكوكاً فيه .

و الرابع إنا إذا أدركنا هذه الكرة فلابدّ و أن يرتسم في المدرك صورة الكرة ، و من المحال أن يرتسم صورة الكرة فيما لا وضع له ولا حيّز و لا يكون إليه إشارة .

أقول : [1] في الجواب إنّ هذا الإشكال إنما يرد على مذهب من يكون الإدراك عنده بانطباع صورة المدرَك في ذات المدرك ، و ليس عندنا كذلك ؟ بل بقيام صورته بالمدرك ، والقيام لايستلزم الحلول بل المثول فقط .

---

(١) أقول : لاصعوبة له على مذهب الانطباعي أيضاً لان له أن يقول : الوضع والحيز و نحوهما من لوازم وجود صورة الكرة الادراكية لا ماهياتها حتى يستدعي الوضع و الحيز لمحلها ، ألاترى ان القوم مع قولهم بالانطباع في الوجود الذهني يقولون في دفع قول من يقول : لوكان الوجود الذهني حقاً لكان النار في الذهن محرقة ، ولكان النفس عند تصور الاستقامة مثلا مستقيمة ، ان الاحراق من لوازم وجودها الخارجي والاتصاف بالاستقامة انما هو بوجودها العيني و ليس كذلك المفهوم الذهني ـ س ر ه .

و أما الجواب بأنكم و إن أنكرتم إدراك النفس للجزئيات فلا تنكرون إدراكها للكلّيات ، فإذا أدركت الكرة الكلّية فلابدّ أن يرتسم فيها صورة الكرة ، فيعود الإشكال الّذي ذكرتم بأنّ مالا وضع له كيف ينطبع فيه ذو وضع ؟

فباطل لأنك قد علمت في[1] مباحث الوجود الذهني أنّ المعقول من الكرة يحمل عليه الكرة بالحمل الأولى لا بالحمل المتعارف ، وأنّ مثل هذه الأشياء إذا حصلت صورها عند العقل يصدق عليها نقائضها ، فالكرة العقلية الكلّية ليس كرة ولا ذات مقدار ، بخلاف صورة جزئية خيالية منها فإنها كرة ذات مقدار شخصي ، لكن ليس لها وضع في جهات هذا العالم . و قدمرّ هذا في مباحث مقولة الوضع .

و أما الوجوه الخاصة فقد احتجوا على أنّ الإدراكات الظاهرة جسمانية بأن قالوا : لوكان المدرك للمحسوسات هو النفس وجب أن لايتوقف إحساسنا على حضورها ، و كان يجب أن يكون إدراكها للقريب والبعيد والحاضر والغائب واحداً ، لأنّ النفس جوهر غير جسماني فيمتنع أن يكون لها قرب و بعد من الأجسام .

لا يقال : إنما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة هذه الآلات الّتي يصح عليها القرب و البعد .

لأنا نقول : العين إذا لم يكن فيها قوة باصرة لم يكن القرب و البعد بالنسبة إلى الرائي بل بالنسبة إلى غيره ، فيكون ذلك مثل حضور المرئي عند زيد ، فإنه لايكفي ذلك في حصول الإبصار لعمرو .

والجواب إنّ النفس وإن كانت هي المدركة للمحسوسات لكنّ إدراكها لها موقوف على شرائط :

منها كون الآلة سليمة و المحسوس حاضراً عند الآلة على نسبة مخصوصة ، وإذا كان إدراكها للمبصرات موقوفاً على حضورها عند هذه الآلات لاجرم اختلف الحال بالغيبة و الحضور ، والبعد و القرب .

---

(١) و هذا منه ره عجيب فان الوجود الذهني يعم الصورة العقلية و الخيالية جميعاً ، و كذا الحمل فيهما جميعاً حمل أولي لا شائع ، و قد مر في المباحث السابقة ان معنى كون الكرة الذهنية مثلا ليست بكرة بالحمل الشائع انها ليست بكرة مادية بل هي مثالية أو عقلية - ط مد .

اقول : التحقيق إنّ النفس ذات نشآت ثلاثة عقلية وخيالية و حسّية ، ولها اتحاد بالعقل و الخيال و الحس ، فالنفس عند إدراكها للمحسوسات تصير عين الحواس ، والحسّ آلة وضعية تأثرها بمشاركة الوضع ، فعند الإحساس يحصل أمران تأثر الحاسة و إدراك النفس ، والحاجة إلى الحضور الوضعي إنما يكون من حيث التأثر الحسي و هو الانفعال ، لامن حيث الإدراك النفساني وهو حصول الصورة ؟ .

و احتجوا أيضاً على أنّ التخيل بقوة جسمانية بحجج ثلاث :

أُوليها و هي أقوى الأدلة المذكورة في هذا الباب إنا إذا تخيلنا مربّعاً مجنّحاً بمربعين متساويين لكل منهما جهة معيّنة فلا شك في تميّز كل من المربعين الطرفين عن الآخر في الخيال ، فذلك الامتياز إما لذاتيهما أو لوازم ذاتيهما أولامر غيرلازم . والقسما ان الأولان باطلان لأنّ المربعين الطرفين متساويان في الماهية .

و أما القسم الثالث فغير اللازم المميّز إما أن يتوقف حصوله لأحد هما على فرض فارض و اعتبار معتبر و هذا باطل .

إما أولا فلأنا لانحتاج في تخيل أحد المربعين يميناً والآخر شمالاً إلى فرض اختصاصه بعارض و إلّا لكان يمكننا أن نعمل بالمربّع الأيمن عملا ليصير بعينه المربّع الأيسر ، و ذلك ظاهر الفساد .

و إما ثانياً فلأنّ الفارض لايمكنه أن يخصّصه بذلك العارض إلّا بعد امتيازه عن غيره ، فلوكان امتيازه عن غيره بسبب ذلك العروض يلزم الدور . و إما أن لا يتوقف ذلك الاختصاص على فرض فارض فوجب أن يكون ذلك بسبب الحامل ، و ذلك إما أن يكون هو الحامل الأول أي المادة الخارجية أو الحامل الثاني و هو الذهن ، و الأول باطل .

إما أولا فلأنّ كثيراً ما يتخيل ما ليس له في الخارج وجود مع أنه لايمكن حصول النسبة إلى العدم الصرف .

و إما ثانياً فلأنه لوكان محل المربّعين الخياليّين واحداً لم يكن انتساب أحدهما إلى أحد المربعين الخارجيين أولى من انتسابه إلى الآخر ؛ فإذن هذا الامتياز بسبب القابل الثاني و هو الذهن ، فإنّ محلّ أحد المربعين غير محلّ المربّع الآخر و إلّا

لامتنع أن يختص أحدهما بعارض مميز دون الآخر و هذا لا يعقل إلا إذا كان محل التخيلات جسماً .

فإن قيل : أليس يمكننا أن نعقل مربعاً كلياً و نقرن به كونه يميناً أو يساراً و يتميز في العقل حينئذ بين المربع الأيمن والمربع الأيسر ؟

فنقول :(١) المربع الكلي أمر يقرن به العقل حد التيامن و التياسر ، فيكون ذلك بفرضه حتى إنه يتمكن من تغيير ذلك الفرض . و أما في التخيل فالامتياز غير حاصل بالفرض لأن المربع المعين الذي على الأيمن لا يمكننا أن نفرض عارضاً حتى يغير هو في نفسه في الخيال مربعاً أيسر فظهر الفرق .

و ثانيها إن الصور الخيالية مع تساويها في النوع قد يتفاوت في المقدار فيكون البعض أصغر و البعض أكبر ، و ذلك التفاوت إما للمأخوذ منه أو للآخذ ، و الأول باطل ، لأنا قد نتخيل ما ليس بموجود في الخارج فتعين الثاني ، و هو أن الصورة تارة يرتسم في جزء أكبر ، و تارة في جزء أصغر .

و ثالثها إنه ليس يمكننا أن نتخيل السواد و البياض في شبح خيالي واحد ، و يمكننا ذلك في جزئين و لوكان ذلك الجزآن لا يتميزان في الوضع لكان لا فرق بين المتعذر والممكن ، فإذن الجزآن متميزان في الوضع

والجواب عن الحجة الأولى بوجهين النقض والحل .

أما الأول فإنا نتخيل الأمور العظيمة ؛ فإذا انطبع في الروح الخيالي من الصورة الخيالية ما يساويه فالذي يفضل عليه إما أن ينطبع في الروح الخيالي أو لا ينطبع ؛ فإن لم ينطبع فيه فقد بطل قولهم : إن التخيل لأجل هذا الانطباع ، فإن انطبع فيه فقد انطبع فيه ما يساويه و انطبع فيه ما يفضل عليه ، و يكون محل ما يساويه و محل

(١) الحق فى الجواب نظير ما سبق فى الكرة الكلية انها كرة بالحمل الاولى لا بالمتعارف ، فنقول : المربع الكلي والتيامن والتياسر الكليان ليست هي بالحمل المتعارف وان فرض تيامن و تياسر جزئيان فذلك ليس بفرض العقل كما قال المجيب بل فرض كاذب غير موافق لنفس الامر ، و انما لم يتشبث بالحمل لانه شيء متداول فى هذا الكتاب و فى سائر كتب المصنف العلامة قده ولم يتفطن به هؤلاء المستدلون - س ر ه .

ما يفضل عليه شيئاً واحداً ، مع أنا نميّز بين القدر المساوي و القدر الفاضل ، و ذلك يدل على أنّ الصورتين الخياليتين و إن حصلا لشيء واحد فإنه يمكننا أن نميّز بينهما ، و إذا كان كذلك فلا يلزم من حصول صورتي المربعين الطرفين في النفس أن لايميّز في الخيال أحدهما عن الآخر . وعلى الجملة فالإنسان ربما طاف العالم ، و شاهد البلدان و يكون مع ذلك حافظاً للمجلّدات ، فإن كان صورة كلّ من تلك الأُمور في جزء من الدماغ متميّزاًعن الجزء الّذي لم يرتسم فيه صورة الشيء الآخر فمن المعلوم أنّ القدر القليل منه لايفي بذلك ، و إن لم يجب أن يكون لكلّ صورة خيالية محل عليحدة بل يجوز أن يكون في محلّ واحد صور كثيرة و مع ذلك يكون البعض متميّزاً عن البعض ، فحينئذ لايلزم من ارتسام جميع الصور في النفس أن لايتميز بعضها عن البعض.

و أما وجه الحل فهو أنّ تلك الصور ليست مما كانت النفس قابلة لها ؟ بل النفس فاعلة ، و هويّة كلّ من المربّعين بأمر لازم لهويّته المجعولة للنّفس ، و ليست هويّة المربّع الخيالي كهويّة المربع الخارجي حتّى يكون لها مادة جسمانية قابلة للتشكلات المختلفة ، لأجل أسباب خارجة بل هي أمر بسيط صوري لامادة له ، و إنما المخصّص لهويّته من جهة الفاعل المتخيّل حتى أنّ الوهم [١] إذا توهّم القسمة و الانفكاك في مقدار موجود في الوهم إلى قسمين لم يلزم منه وجود مادة مشتركة بين ذلك المقدار و بين ذينك القسمين كما يلزم في التقسيم الخارجي ، لأنّ ذينك القسمين يحصلان بمجرد إنشاء الوهم من غير أن يكونا من سنخ ذلك المقدار الأول ، فجميع ما يتصوّره الخيال أوالوهم بتوسطه ويوجد في الذهن من قبيل الإنشاء و الإبداع من الجهات الفاعليّة ، دون التكوين و التخليق من المخصّصات القابليّة ، و هي كصدور [٢] الأفلاك من المبادي العالية من حيث أنّ منشأ صدورها و تخصيصها تصورات [٣] تلك المبادي ، و الفرق أنّ تصورات

(١) متعلق بقوله لامادة له ـ س ر ه .

(٢) أى كتصورات هى منشأ صدور الافلاك بقرينة ابداء الفرق ، و ان كانت الفرق أيضاً من الجهات الفاعلية ـ س ر ه .

(٣) اطلاق التصورات على علوم المبادى العالية اطلاق مسامحى ، كيف و علوم تلك المبادى المجردة علوم حضورية خارجة عن مقسم التصور و التصديق الذى هو العلم الحصولى ـ ط مد .

المبادي من لوازم ذاتها و غير مأخوذة من سبب خارجي ، و أما هاهنا فليس كذلك بل للمحسوسات الخارجة أثر في إنشاء هذه الصور في عالم الخيال بالأعداد و التخصيص. فنقول : إذاأدرك الحس صوراً خارجية كمربع مجنح بمربعين على نسبة مخصوصة مثلا في الخارج و ذلك الشكل و هو لايكون موجوداً في الخارج إلّا بعوارض مفارقة خارجية مادية زائدة على ماهية المربع جعلا و وجوداً لكونه موجوداً في مادة قابلة للانقسام ، فللخيال أن يفعل با زائها صوراً مثلها أو مخالفة لها جعلا [1] واحداً بسيطاً ، و إن كان على الوجه المعهود من الخارج في الجهات و الأوضاع . و لايلزم من ذلك أن يكون الخيال ذاجهة و وضع إذ صورة الجهة و الوضع لايلزم [2] أن يكون ذات وضع وجهة .

فا ذا تقرّرهذا فنقول : قول المعترض: إنّ تخصّص هذا المربع الخيالي ليس بفرض فارض و اعتبار معتبر .

قلنا : لانسلّم بل تخصصه بمجرد اعتبار المعتبروتصوّره و جعله جعلابسيطاً . قوله : و إلّا لأمكننا أن نعمل بالمربع الأيمن عملا به يصير المربع الأيمن الأيسر . قلنا : تخصيص الفاعل للأمر الصوري الّذي لا مادة له ليس إلّا جعل هويّته الصورية لا إفادة صفة أو عرض على مادة ، و ليس في المربع الخيالي إلّا صورة المربع الخاص بعينه الحاصل من الجاعل النفساني اختراعاً بسيطاً .

و بالجملة إذا أرادت النفس أن يجعل هذا المربع الخيالي مربعاً آخراً ، و هذا المقدار مقداراً آخراً ، و أرادت تقسيم مقدار بعينه إلى قسمين لا يمكن لها ذلك ؛ إذ [3]

---

(١) اذلا مادة لها حتى تكون مجعولة و تلك الصورة مجعولا اليها بجعل مستأنف كما في جعل الشمعة مربعة ، و أما جعل المربع مشخصاً مخصوصاً بخصوصية فليس جعلا مستأنفاً ، ولاينا في ما سبق أن هوية كل من المربعين بأمر لازم لهويته لان اللازم تابع في المجعولية و اللامجعولية للملزوم ، أو لان المراد به اللازم الغير المتأخر في الوجود ـ س ر ه .

(٢) و من هذا القبيل كون الصور الاخروية غير ذات جهة و وضع كموجودات هذا العالم ـ س ر ه .

(٣) و من هذا القبيل الصور الاخروية فان التبدل هناك ليس من قبيل تحول المادة في الصور اذلا مادة هناك و الا كانت الاخرة دنيا ، و دار العمل لادارالجزاء ، فتبدل ☆

ليس لتلك الأمور تركيب من مادة قابلة و صورة غيرها حتى يكون هناك مجعول ومجعول إليه ، بل كلّ واحد من تلك الأمور صورة فقط بلامادة قابلة ، وتلك الصور عن تصور النفس و مشيّتها و إرادتها ، فاذا انقسم مقدار خيالي إلى قسمين كان ذلك في الحقيقة إنشاؤهما ابتداءاً لامن شيء سواءاً عدم المقدار الأول أولا ، و إذا عدم [1] فلم يعدم إلى شيء ليلزم وجود مادة قابلة هناك ، و يحتاج إلى مخصص من خارج كما هو شأن الخارجيات المادية .

أما الجواب عن الحجة الثانية و هي أنّ الصور الخيالية قد يتفاوت في المقدار مع اتحادها في النوع . فنقول : هذا التفاوت ليس للمأخوذ منه ، ولا للآخذ بأن يكون مادة قابلة لها ، بل حاصل للمأخوذ بفعل الآخذ و إنشائه دون قبوله واتصافه .

و أما عن الحجة الثالثة فنقول : إنا لاننكر تغاير الأشباح و تعدد مقاديرها و اختلافها في الإشارة الخيالية لكن لا يلزم من ذلك كون النفس جوهراً مادياً أو كونها غير مدركة للجزئيات و الخياليات .

و اعلم [2] أنّ الامتياز في الإشارة الخيالية لا يوجب كون الصور المقدارية الموجودة في عالم الخيال والمثال ذوات أوضاع حسية موجودة في جهة من جهات هذا العالم المادي المستحيل المتجدد الزماني ليلزم المنافاة بين تجرّد النفس و تصورها للصور

☆ الجلود اوصنوف التلذذ كلها من باب انشاء ثم انشاء على الاتصال ، و سيجيء في باب المعاد و حواشيه انشاء الله تعالى - س ر ه .

(١) و ذلك كالفلك فان الفناء و العدم البحت البسيط جائز عليه ، و لكن الفساد أي العدم الى شيء محال عليه لانه لا يصير عند هذا معدوماً بحتاً ، مع أن الكل لابد وان يفنى و يبقى وجه ربك ذوالجلال و الاكرام ، بل حاصل المأخوذ بفعل الاخذ أي حاصل بسبب المأخوذ بجعل الاخذ كما مر أن هوية كل من المربعين بأمر لازم لهويته المجعولة للنفس ، فيكون الجواب باختيار الشق الثالث أو حاصل للمأخوذ بسبب جهات فاعلية في الاخذ بأن يكون لام المأخوذ للاختصاص فيكون الجواب باختيار الشق الثاني - س ر ه .

(٢) بل الامتياز في الاشارة الحسية يوجب ، وهذا الكلام متعلق بقوله : واختلافها في الاشارة الخيالية - س ر ه .

المقدارية و الأشباح المثالية . و سيأتي تحقيق هذه المسألة في مباحث المعاد و حشر الأجساد .

و احتجوا على أنّ الوهم قوة جسمانية بأنه لما ثبت كون الخيال جسمانياً وجب أن يكون الوهم الّذي لا يدرك إلّا ما يكون متعلّقاً بصورة جسمانية كذلك .

و توضيحه أنّ مدرك الوهم إما أن يكون الصداقة المطلقة أو صداقة هذا الشخص ، أما الأول فباطل ، لأنه أمر كلّي إدراكه بالعقل و كلامنا في الإدراكات الجزئية ، فيبقى الثاني لكنّ المدرك لصداقة هذا الشخص وجب أن يكون مدركاً لهذا الشخص ، لأنّ إدراك المركب أو التصديق بثبوت أحدهما للآخر لا يمكن إلّا بتصور الطرفين ، فإذن الوهم مدرك لهذه الصورة الشخصية ، لكن قد ثبت أنّ مدرك الصورة الجزئية قوة جسمانية فالوهم إذاً جسماني .

والجواب عن هذه الحجة إنا قد بيّنا أنّ مدرك الصور الخيالية الجزئية غير قوة بدنية ولامادية ، فالوهم أولى بكونه غير مادي .

و التحقيق أنّ وجود الوهم كوجود مدركاته أمر غير مستقل الذات و الهوية ، و نسبة مدركاته إلى مدركات العقل كنسبة الحصّة من النوع إلى الطبيعة الكلّية النوعية، فإنّ الحصّة طبيعة مقيّدة بقيد شخصي على أن يكون القيد خارجاً عنها و الإضافة إليه داخلا فيها . على أنها [1] إضافة لا على أنها مضاف إليه . و على أنها نسبة و تقييد لا على

(١) أى الاضافة معتبرة فى الحصة بنحو النسبية لا بنحو الطرفية ، و بنحو آلية اللحاظ و الحرفية لابنحو الملحوظية بالذات و الاسمية ، و الالم يكن التفاوت بين الحصة والكلي ببعض الاعتبار كما قالوا ، و فى هذا التحقيق تعريض بالمستدل حيث جعل مدرك الوهم مركباً بقوله : لان ادراك المركب الخ .

ان قلت : اذا كان وظيفة الوهم ادراك المعانى ولاخبر له من عالم الصور فكيف يضيف المعنى الى الصورة ؟ .

قلت : هذا نظير ما ذكرناه فى مثل زيد انسان انه ليس تركيباً حقيقياً ، فادراك الصورة بالخيال ، و ادراك المعنى الجزئي بالعقل المتعلق بالخيال عند المصنف أو بالوهم كما هو المشهور ، و لكن تخصصه بالاضافة كالتشخص بأمر لازم للهوية كما مر ، و هذا التركيب عمل المتخيلة و ملاك الامر ان الكل مراتب النفس و هي روحها - س ر ه .

أنها ضميمة و قيد ، فالعداوة المطلقة يدركها العقل الخالص ، و العداوة المنسوبة إلى الصورة الشخصية يدركها [١] العقل المتعلّق بالخيال ، و العداوة المنضمة إلى الصورة الشخصية يدركها العقل المشوب بالخيال ، فالعقل الخالص مجرد عن الكونين ذاتاً و فعلا ، و الوهم مجرّد عن هذا العالم ذاتاً و تعلّقاً ، و عن الصورة الخيالية ذاتاً لا تعلّقاً و الخيال مجرّد عن هذا العالم ذاتاً لاتعلّقا ، و نسبة [٢] الإرادة أي القوة الإجماعية إلى الشهوية الحيوانية في باب التحريك كنسبة الوهم إلى الخيال في باب الإدراك ، وكلٌّ واحدة منهما عندنا قوة مجردة عن المادة . لكن لم نجد في كلام أحد

(١) و هو الوهم بخلاف العداوة المنضمة أي العداوة مع الصورة المذكورة فى الاستدلال ، فانها ليست شيئاً واحداً فلا يدركها العقل المتعلق بل المشوب أى العقل والخيال فهذا أيضاً تمريض بالمستدل ـ س ر ٠

(٢) الميل و الشوق المؤكدمن العقل العملى يسمى بالارادة ، كارادة عيادة المريض والميل و الشوق الموكد من القوة الباعثة الحيوانية يسمى بالشهوة ، كارادة عيادة المريض للحظوظ النفسانية فان العقل النظرى و العقل العملى فى الانسان بما هو انسان كالمدركة و المحركة فى الحيوان ، و فى الانسان بما هو حيوان ، فلما كان مبدء الميل فى الانسان بما هو انسان أجل سمى أثره باسم آخر ، كما سمى فى الحق باسم آخر ، كالمحبة و الارادة كما اشتهر فى الشريعة أيضاً ، والعشق و الابتهاج ، و انما لم يشتهر فى الشريعة اطلاق لفظ العشق و ان ورد بمثل من عشقنى عشقته و غير ذلك لان النبى بماهو نبى وظيفته الاتيان بالاداب ، ولو تكلم أحيانا بغيرها من مقام الجمع والوحدة فهو يصدر عنه بما هو ولى كقوله صلى‌الله عليه و آله : « لى مع الله وقت لايسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل » و غير ذلك ، و العشق من هذا القبيل و الا فكما قيل :

نيست فرقى در ميان حب و عشق شام در معنى نباشد جز دمشق

ثم انه قده فسر الارادة بنفس القوة بناءاً على الاتحاد كاتحاد العلم و العالم ، فالارادة عين المريد ، والشهوة عين القوة الشهوية ، و القدرة عين القادر كما يصرح به بعد سطر ، والحاصل انه كما أن الوهم و الخيال كلاهما مجرد الا أن الوهم أرفع منزلة فى التجرد ، كذلك العقل العملى و القوة الشوقية كلاهما مجردان الا أن العقل العملى أرفع منزلة فى التجرد ، و قوله : لكن لم نجد فى كلام أحد الخ من باب الاستثناء من المدح بما يشبه الذم و هو من المحسنات البديعية ، مثل أنا أفصح الناس بيدأنى من قريش ـ س ر ٠

مايدل على أنّ المحرّكة الشوقية جسمانية ، و الّتي لاخلاف لأحد ولاشبهة في كونها جسمانية هي المحرّكة الفاعلة القريبة لاالباعثة ، و هي المسماة [1] بالقدرة لأنها عبارة عن قوة قائمة بالأعصاب و العضلات المميلة لها بالقبض و البسط و الجذب و الدفع ، و كذا حكم [2] الطبيعة المحركة للأجسام البسيطة و المركبة بالمباشرة بحركاتها الطبيعية و القسرية و النفسانية ، لأنّ القسر يةراجعة إلى الطبيعية ، والنفسانية أيضاً لايمكن إلّا باستخدام الطبيعة و الله ولّي الجود و الحكمة .

فصل (٦)

في تعديد مذاهب القدماء في أمر النفس ذكرها الشيخ في الشفاء و نقضها و نحن نحمل كلامهم على الرموز و نأولها تأويلات حسنة بقدرما يمكن انشاء الله تعالى

قال : قد اختلف أقوالهم في ذلك لاختلاف المسالك إليه .

فمنهم من سلك إلى علم النفس من جهة الحركة .

و منهم من سلك إليه من جهة الإدراك .

و منهم من جمع المسلكين .

و منهم من سلك طريق [3] الحياة غير مفصّلة .

(١) اعلم أن عد القوم القدرة من الكيفيات النفسانية من الشواهد للمصنف العلامة على ما حققه من اتحاد مراتب النفس ، و ان اشراقها تنفذ الى تخوم أرض البدن اذلولاه لما كانت القوة القائمة بالعضلات كيفية نفسية بل جسمية كما لا يخفى - س ر ه .

(٢) المراد أن مثل القوة العاملة مثل الطبيعة في الانطباع والسريان في الاجسام، فكأن العاملة طبيعة سارية في العضلات ، وكأن الطبيعة محركة عاملة منبثة في الخفاف و الثقال و غيرهما - س ر ه .

(٣) يعني ان القائلين الذين سبق ذكرهم و ان كانوا سالكي مسلك الحياة فان حياة الحيوان هي الدرك و الفعل التحريكي الا أنهم لم يتخلوا المسلك عنوان الحياة ، و هؤلاء الناهجون منهج الحياة أيضاً و ان كانوا ناهجي منهج الدرك والحركة في الحقيقة الا انهم لم يفصلوا الحياةاليهما - س ر ه .

فمن سلك منهم طريق الحركة فقد كان يخيّل عنده إنّ التحريك لا يصدر إلّا عن متحرّك ، وإنّ المحرّك الأول يكون لا محالة متحركاً بذاته ، و كانت النفس محركة أولية إليها يتراقى التحريك من الأعضاء بالعضل و الأعصاب ، فجعل النفس متحركة بذاتها ، و جعل لذلك جوهراً غير مايت معتقداً أنّ ما يتحرك لذاته لايجوز أن يموت .

قال : و لذلك الأجسام السماوية ليست تفسد ، و السبب فيه دوام حركتها .

فمنهم من منع أن يكون النفس جسماً ، فجعلها جوهراً[١] غير جسم محرّكاً لذاته .

و منهم من جعلها جسماً و طلب الجسم المتحرك لذاته ،

و منهم من جعلها [٢] ما كان من الأجرام الّتي لا تتجزى كريّاً ليسهل دوام حركته ، و زعم أنّ الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس ، و أنّ النّفس غذاء النفس يستبقى النفس بإدخال بدل ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء الّتي هي الأجرام الّتي لاتتجزى الّتي هي المبادي ، و أنها متحركة بذاتها كما ترى من حركة الهباء دائماً في الجوّ ، و لذلك صلحت لأن يحرّك غيرها .

و منهم من قال : إنها ليست هي النفس بل إنّ محرّكها هو النفس ، و هي فيها و تدخل البدن بدخولها .

و منهم من جعل النفس ناراً ، و رأى إنّ النار دائم الحركة .

و أما من سلك طريق الإدراك فمنهم من رأى إنّ الشيء إنما يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه و مبدء له ؛ فوجب أن يكون النفس مبدءاً فجعلها من الجنس الّذي كان يراه

---

(١) اما أن يقرء على صيغة المفعول أو يراد مدلوله الالتزامى ، فان مذهبهم أن النفس متحركة لذاتها . ثم ان المراد بجوهر متحرك لذاته غير جسم على تأويل المصنف الطبيعة السيالة التى هى مرتبة من النفس ـ س ر ه .

(٢) هكذا فى النسخ التى رأيناها من الاسفار ولا يحضرنى الشفاء حتى أنظر ، و الاولى التعبير بالفاء لان الذين لم يتحاشوا عن جعل النفس جسماً ، و طلبوا تعيين ذلك الجسم المحرك لذاته تحزبوا أحزاباً فمنهم من جعلها أجراماً لاتتجزى و هكذا ـ س ر ه .

مبدءاً [١] إما ناراً أو هواءاً أو أرضاً أو ماءاً . و مال بعضهم إلى القول بالماء لشدة رطوبة النطفة الّتي هي مبدء الأشياء . و بعضهم جعلها جسماً بخارياً إذ كان يرى البخار مبدء الأشياء ، و كلّ هؤلاء كان يقول : إنّ النفس إنما تعرف الأشياء كلّها لأنها من جوهر المبدء لجميعها ، و كذلك من رأى إنّ المبادي هي الأعداد جعل النفس عدداً .

و منهم من رأى إن الشيء إنما يدرك ما هو شبيهه ، و إنّ المدرِك بالفعل شبيه للمدرَك بالفعل فجعل النفس [٢] مركباً من الأشياء الّتي يراها عناصر . و هذا هو

(١) أى للعالم ولكن بواسطة المبدء الاول ، فان لبعض الاقدمين أقاويل : منها ما نقل عن تاليس الملطى انه قال : المبدء الاول أبدع العنصر الذى فيه صور الموجودات و المعدومات كلها و هو الماء ثم حصل منها الارض بالتكثيف و الانجماد ، و النار و الهواء بالتلطيف ، فان الماء اذا لطف صار هواءاً ، و تكونت النار من صفوة الهواء ، و السماء تكونت من دخان النار ، و يقال : ان تاليس قد أخذه من التوراة لانه جاء فى السفر الاول منها أن الله تعالى خلق جوهراً فنظر اليه نظر الهيبة فذابت أجزائه فصارت ماءاً ، ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السماوات ، و ظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ، ثم الجبال أرساها و مثله فى أحاديث أهل العصمة . و قال آخرون : كان الاصل أرضاً فحصل الباقي من الارض بالتلطيف . و زعم انكسيمايس انه الهواء و يكون من لطافته النار ، و كثافته الارض والماء . و آخر انه النار . و آخر انه البخار و عن انكساغورس انه الخليط . و عن ذيمقراطيس ما هو المعروف من الاجرام الصغار الصلبة المبثوثة فى خلاء غير متناه . وعن الثنوية أن أصل العالم النور والظلمة . والحرمانية لم يقولوا بجسمية المبدء وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة : البارى ، والنفس ، والهيولى ، و الدهر ، والخلاء . و الفيثاغورثيون اعتقدو أن المبادى هى الاعداد المتولدة عن الوحدات . و هذه الاقاويل مزيفة و لاكثرها تأويلات حسنة لو ذكرناها لخرجنا عن طور هذه التعليقة .

ولنرجع الى أصل المطلب فنقول : صورة قياسهم هكذا النفس مدركة لما سواه ، و كل مدرك لما سواه مبدء ، فالنفس مبدء ، و المبدء اما نار أو هواء الخ فالنفس اما نار أو هواء الخ . و هكذا قياس من يقول الشيء انما يدرك ما هو شبيهه ـ س ر ه .

(٢) أى يعتقدها اصولا للكون و البقاء فى العالم ، فيشمل الغلبة و المحبة ، فالكون منوط بالعناصر الاربعة ، والبقاء بدفع المنافر و جلب الملائم و هما منوطان بالغلبة و المحبة ـ س ر ه .

قول أنباذ قلس فإنه جعل النفس مركبة من العناصر الأربعة و من الغلبة و المحبة . وقال : إنما يدرك النفس كلّ شيء بشبهه فيها ، و أما الّذين جمعوا الأمرين فكالّذين قالوا : إنّ النفس عدد محركة لذاته ، فهي عدد لأنها مدركة ، و هي محركة لذاتها لأنها محركة أولية . و أما الّذين اعتبروا أمر الحياة غير مفصّلة .

فمنهم من قال : إنّ النفس (١) حرارة غريزية ، لأنّ الحياة بها .

و منهم من قال : بل برودة ، و إنّ النفس مشتق من النّفس ، و النفس هو الشيء المبرّد و لهذا ما يتبرّد بالاستنشاق ليحفظ جوهر النفس .

و منهم من قال : بل النفس هو الدم لأنه إذا سفح الدم بطلت الحياة .

و منهم من قال : بل النفس مزاج لأنّ المزاج مادام ثابتاً لم يتغير صحّت الحياة .

و منهم من قال : بل النفس تأليف و نسبة بين العناصر ، و ذلك لأنا نعلم أنّ تأليفاً مّا يحتاج إليه حتى يكون من العناصر حيوان ، ولأنّ النفس تأليف فلذلك يميل إلى المؤلفات من النغم و الأراييح و الطعوم و يلتذبها .

و من الناس من ظنّ أنّ النفس هو الإله تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، و إنه يكون في كلّ شيء بحسبه فيكون في شيء طبعاً ، و في شيء نفساً ، و في شيء عقلا سبحانه تعالى عمّا يشركون . قال : و هذه هي المذاهب المنسوبة إلى القدماء و الأقدمين في أمر النفس و كلّها باطل . ثم شرع في نقض ما قالوه و إبطالها و تزييفها .

أقول : نقض ظواهر هذه الأقوال و إبطالها في غاية السهولة بعد أن ثبت أنّ النفس جوهر مفارق الذات عن الأجسام ، و كلّ من له أدنى بضاعة في الحكمة يعلم أنّ النفس جوهر شريف ، ليس من نوع الأجسام الدنيّة كالنار و الهواء و الماء و الأرض ولا من باب النسب و التأليفات ، كيف يذهب على الحكماء السابقين كأنبادقلس و غيره أن يجهلوا ما يعلمه من له أدنى معرفة في علم النفس و أحوالها ؟ فإذن التأويل و التعديل لكلامهم أولى من النقض و الجرح .

فنقول : و من الله الاستعانة أما قولهم : إنّ النفس متحرّكة لكونها محرّكة أولية

(١) أى هؤلاء لما وصلوا الى معرفة النفس من مسلك الحياة فجعلوها من سنخ الحياة و مقوماتها و لوازمها و معداتها و ممداتها ـ س ر ه .

فكلام صحيح مبرهن عليه ، ولا يلزم منه كون النفس جرماً من الأجرام ، أما حركاتها في ذاتها بحسب الشدة فقد ثبت بيانها بالبرهان ، و تقدم ذكرها تصريحاًو تلميحاً من أنّ لها تطورات جوهرية و تحولات ذاتية من حدّ الإحساس إلى حدّ التعقل ، فتارة تتحد بالحس و ذلك في أوائل حدوثها و تكوّنها ، و طوراً تبلغ إلى حدّ التخيل فتتحد بالخيال ، و إذا بلغ إلى مقام تحضر عندها المعقولات مشاهدة تصير عقلا مفارقا متبرّي الذات عن الأجرام و الجرميات .

و ما أسخف القول : بأنّ النفس عند كونها صورة الطفل بل الجنين إلى حدّ كونها عقلا بالفعل مستحضرة للمعقولات مجاورة للملأ الأعلى عند المقربين جوهر واحد بلاتفاوت فيذاته إنما التفاوت في إضافاته و أعراضه [١] اللاحقة ؛ حتى أنّ النفس البُله و الصبيان ونفوس الأنبياء عليهمالسلم متحدةبالحقيقة و الماهية و إنما الاختلاف والتفاضل بينهم بضمائم خارجة بعضها من باب السلوب والإضافات ، وبعضها من باب الانفعالات ، و بعضها من باب الكيفيات ، فإذا كان كذلك كان فضيلة أفراد الإنسان بعضها على بعض بشيء خارج عن الإنسانية ، فاذاً الفضيلة بالذات لذلك الشيء لا للإنسان ، فاذا قيل : النبي ﷺ أشرف أفراد الإنسان كان معناه أنّ شيئاً خارجاً من حقيقته و حقيقة أُمته كالعلم و القدرة هو أشرف منهم ، فلا فضيلة له في ذاته من حيث هويّته و ماهيته على سائر الأفراد . وهذا قبيح فاسد عندنا فإنّ جوهر نفس

(١) فان النفس عندهم أيضاً متغيرة و متحركة لكن في الكيف ، لانه ازداد علمه و قدرته و نحوهما كماًوكيفاً و كلها من العوارض . و أما جوهره و سنخ ذاته فهو محفوظ غير متغير أصلا . و أما المصنف قده فلما قال : بالحركة الجوهرية كانت بذاتها عنده متغيرة متفاوتة مع أصل محفوظ ، و سنخ باق من أول وجودها الى آخره ؛ لاصالة الوجود وكون ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك ، و باعتبار وجهها الى الحق الباقي ، ولاتصال الحركة ، و غير ذلك فالتفاوت بين درجتي ذات واحدة مع وحدتها بهذه الوجوه التي ذكرناها أعني درجة كونهاعقلا بالقوة ، و درجة كونها عقلا بالفعل كتفاوت درجتي النبي صلى الله عليه و آله و الامة ، فـاذا كان في ذات واحدة هذا التفاوت العظيم ، فما ظنك بالتفاوت في ذاتين هما كالروح و الجسد بل روح الروح الفاني في نور الاحد ـ س ر ه .

النبي صلى الله عليه وآله بحسب هويته التامة أشرف جواهر النفوس الآدمية ، و أشدها قوة و كمالا ، و أنورها و أقواها تجوهراً و ذاتاً و هوية ، بل [1] ذاته بذاته بحيث بلغت إلى غاية مرتبة كل نفس و عقل ، كما قال : « لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل » و إن كان مماثلا [2] لها في الماهية الإنسانية من حيث وجوده الطبيعي البشري كما في

(١) فان جميع الفصول بالنسبة الى الفصل الاخير لا بشرط أجناس ، و جميع الصور بالنسبة الى الصورة الاخيرة مواد ، والفصل الاخير محصلها ، والصورة الاخيرة مقومها . ثم أشخاص النوع الاخير التى هى بحسب الباطن أنواع و هى عقول بالقوة بالنسبة الى أشخاصه التى هى عقول بالفعل هكذا ، فان نسبة الشخص الى النوع نسبة الفصل الى الجنس ، ثم نسبة العقول بالفعل الى العقل المقدس الختمي صلى الله عليه وآله مأخوذة لا بشرط نسبة الجنس الى الفصل ، فانه فى العقول النازلات كالعقل الاول فى البادئات بل هوهو و هى هى بوجه ، وللاشارة الى ان العقول الصاعدة بالنسبة اليه (ص) هكذا قال تعالى : « النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم » و كيف لا يكون كذلك و قد ورد فى حق الائمة من ولده « ذكركم فى الذاكرين ، و أسماؤكم فى الاسماء ، و أنفسكم فى النفوس ، و أرواحكم فى الارواح ، و أجسادكم فى الاجساد » وفى حق المؤمنين من امته المرحومة « المؤمن مرآت المؤمن » على بعض الوجوه ـ س ر ه .

(٢) لما أشار اشارة اجمالية الى مقام روحانيته (ص) بأنه غاية الكل و تماميتها ، و خلق الكل لاجله ، و خلق هو لاجل الله ، و لولاه لما خلق الافلاك و الاملاك ، ففى هذا المقام لا مماثل لهذه الحقيقة المحمدية المطلقة تكافيه ، ولا ثانى لها توازيه ، حيث أن كل نفس و عقل من صقعه ، و ما من صقع الشيء لا يعادله ولا يقابله ، انتقل الى نشأته الطبيعية ، و عطف عنان الكلام الى مقام صورته البشرية المقتضية للتماثل و غيره ، فان العارف الحقيقى لابد أن يكون ذا العينين جامعاً بين النشأتين : الصورة والمعنى ، والرقيقة و الحقيقة ، « ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلا » لئلا يلزم الغلو و التفويض ، ولا الجهل بالمقامات السنية للنفس ، ولاسيما النفوس الزكية القدسية كما قال الكفرة : « ان أنتم الا بشر مثلنا » فجميع ما ورد فى حق الانبياء و الائمة عليهم السلام من العصمة و الطهارة ، و التخلق بأخلاق الله ، و التحقق بها حق و صدق بحسب مقام روحانيتهم و وجههم الى الله ، و جميع ما نسب اليهم من أمثال الصفات البشرية و الاحكام الخلقية مثل « ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان » ، و مثل تعليم جبرئيل ، و اظهارهم العجز والانكسار ، ولا سيما فى مكالماتهم و مناجاتهم مع الله الواحد القهار صدق أيضاً بحسب مقام صورتهم و وجههم الى النفس ، فانهم كما يأكلون ويشربون و ينامون و يتصفون ☆

قوله تعالى :«إنما أنا بشر مثلكم » فظهر أنّ للنفس الإنسانية تطورات و شؤوناً ذاتية و استكمالات جوهرية ، و هي دائمة التحوّل من حال إلى حال ، و من راجع إلى ذاته يجد أنّ له في كلّ وقت و آن شأناً من الشؤون المتجددة .

و أما قولهم : إنّ المحرك الأول يكون لامحالة متحركاً بذاته فهو أيضاً صحيح ، لأنّ مرادهم من المحرّك الأول هو الفاعل المباشر للتحريك ، و هو إما الطبيعة أو النفس فيما له نفس ، و قد مرّ بيان هذا المطلب في مباحث القوة ومباحث الحركة أي بيان أنّ العلة القريبة للحركة الطبيعية العرضية كالكمية و الكيفية و الأينية و الوضعية لابدّ أن تكون جوهراً متبدّل الهوية والوجود ، و إن كانت ثابت الماهية ، و المراد من الحركة الطبيعية في قولنا هذا ما يشمل الحركة النفسانية الوضعية التي في الأفلاك ، لأنها أيضاً صادرة من طبيعة الفلك التي هي نفسه باعتبار أنّ لها الإدراك و الإرادة والحركة النفسانية الكمية التي في النبات والحيوان، لأنّ هذه الحركات طبيعية بوجه و نفسانية أيضاً .

و بالجملة فما من حركة ذاتية إلّا و مباشرها طبيعة سارية في الجسم و هذه الطبيعة قد ثبت تجددها و تبدلها بحسب الهوية الوجودية كما علمت بالبرهان ، ولاينفك جسم طبيعي من هذا الجوهر ؛ إلّا أنّ هذا الجوهر في الفلك و الحيوان و النبات لاينفك عن النفس بمعنى أنّ النفس كمال هذا الجوهر و تمامه ، لا أنّ الطبيعة في ماله نفس شيء له وجود ، و النفس فيه جوهر آخر له وجود آخر حتى يكون في شخص واحد جوهران متباينان في الوجود أحدهما طبيعة و الآخر نفس ؛ فإنّ ذلك ممتنع جدّاً بل كلّ شخص

☆ بغير ذلك من أحكام البشرية و الخلقية بحسب الصورة في عالم الصورة كذلك لا يعلمون الا ما علمهم جبرئيل ، لان جميع كمالاتهم من الله تعالى ، فان نسبة الشيء الى القابل بالامكان ، و نسبته الى الفاعل بالوجوب ، لكن لما كان القابل الواقعي أعني المادة الجسية فيهم مستهلكاً فضلا عن القابل التعلى اعنى الماهية لقاهرية أحكام الروحانية و أحكام الوجود ، و اشتراط السنخية بين الاثر والمؤثر ، ولا وقع لعالم الصورة في جنب عالم المعنى الذى هو عالمهم وما به فعليتهم كانت أحكام الصورة صورة ، و أحكام الروح روحاً ، و من هنا لا تحكم لجسد النبي (ص) على روحه بل يدور معه حيث مادار ، و يتصف بصفاته ، مثل انه لاظل له ، و انه يرى من خلفه ، وانه بل جسد المؤمن لايبلى وغير ذلك - س ر ه .

طبيعي له ذات واحدة و صورة واحدة وهي وجوده و بها هويته و شخصيته ، فمن حيث كونها مبدء الحركات و الانفعالات المادية طبيعة ، و من حيث إدراكها و تدبيرها نفس .

و أيضاً قد علمت في الفصل السابق أنّ النفس الّتي فينا هي بعينها مبدء الحس والحركة و التخيل و الوهم و التعقل كلّ ذلك بالبرهان ، فقد ثبت و تحقق حقيّة كلام الأقدمين أنّ المحرّك الأوّل للحركات الذاتية أمر متحرك لذاته يعني بهويّته ووجوده ، و أنّ النفس هي المحرّكة الأوّلية فيما له نفس إليها يترافي التحريك من الأعضاء بالعضل و الأعصاب ، و ذلك من حيث كونها عين الطبيعة المتجددة الهوية لذاتها و بها يقع جميع الحركات و الاستحالات حتى القسرية و الاتفاقية و الإرادية ، لما مرّ أنّ مرجعها إلى الطبيعة و النفس .

و أما قولهم : إنّ ما يتحرّك لذاته فهو لا يموت ، فكلام حقّ لأنّ مرادهم منه إنّ ما ينبعث حركته من ذاته و مقوم صورته لامن غير لايموت ، فالأجسام بما هي أجسام مائتة [١] لأنّ مبدء حركاتها أمر خارج عن جسميّتها أعني الجسم بالمعنى الّذي هومادة ، و كلّ ما ينبعث الحركة من ذاته فهو لا محالة متوجه إلى الكمال الذاتي الجوهري ، و كلّ ما يتوجه [٢] نحو الكمال بحسب الفطرة الأولى فهو لا يموت بل يتحوّل من نشأة إلى نشأة أخرى ، و من دار إلى دار أعلى ، و الحركة المنبعثة [٣] عن الذات ليست

(١) حتى الفلك بما هو جسم فقطلان مبدء حركته نفسه أو طبيعته التي هي عين نفسه كما سيجيء ، و كلتاهما خارجتان عن الجسم بشرط لا وان لم تكونا خارجتين عن الجسم لابشرط لحمله عليهما ـ س ر ه .

(٢) و ذلك لان الطلب اذا كان في جبلة الشيء و فطرته الاولى بوصله الى المطلوب و الا لكان ايداعه فيه عبثاً ، و المطلوب لنفوس الحية التي أرادوا بالحركة الذاتية حركتها كما حصر ها المصنف فيها دائم لايفوت ، لانه اما الحق والمفارقات ـ العقلية ، أو عالم النفوس الخيالية والوهمية من الصور المجردة من المادة دون المقدار ، والجميع دائمة بدوام الحق تعالى شأنه ـ س ر ه .

(٣) قسم المتحرك الى ستة أقسام : ثلاثة منها حركتها منبعثة من خارج ، فمثل الحركات الاينية لمصادفة الحالة الغير الملائمة بل هذه الحركة لعدم الحركة ، و حركات المركبات أيضاً من الكيفيات الاربع الخارجة كحرارة الاشعة السماوية والحرارة الغريزية وغيرهما ، و حركة الطبائع جوهرية و ان كانت ذاتية الا ان التضاد يفسدها . و أما النفوس الثلاث فحركتها ذاتية ولاتضاد لها فهي دائمة ـ س ر ه .

إلّا نفسانية ، و أما هذه الحركات الطبيعية الّتي للبسائط العنصرية من مكان إلى مكان فليست منبعثة عن ذات المحرّك ، إذ شرط انبعاثها عن الطبيعة خروجها عن أحيازها الطبيعية، فهي بسبب أمر خارج عن ذات المتحرّك . و أما حركات المركّبات المعدنية و النباتية فهي أيضاً مفتقرة في انبعاثها إلى اُمور خارجة كحرارة طابخة أو برودة جاعة أو رطوبة مسهلة لقبول الأشكال و التحولات و غير ذلك . و أما الحركة الذاتية الّتي في الطبيعة فهي و إن كانت منبعثة عن الذات لكن الطبائع العنصرية البسيطة لتضادها متفاسدة غير باقية بالعدد. و أما جواهر النفوس الحيوانية و طبائع الأجرام الفلكيّة الّتي هي عين نفوسها فهي حيّة بحياة ذاتية ، لأنها دائمة التشوق إلى منزل البقاء ، و حركتها إلى الكمال أمر ذاتي لها ، و تلك النفوس إن كانت عقلية كالنفوس الفلكية و الكاملين في العلم من النفوس الإنسانية فلها حشر إلى الله تعالى في دار المفارقات العقلية ، و إن لم تكن عقلية بل وهمية أو خيالية فلها أيضاً حشر إلى عالم النفوس على طبقاتها في الشرف و الدّنو و السعادة والشقاوة ، فإنّ الشقاوة في المعاد لاينافي الاستكمال في الوجود النفساني بحسب الجربزة الشيطانية ، أو الشهوة البهيمية ، أو الغلبة السبعية فإنها كمالات لسائر النفوس و رذائل للنفس الإنسانية .

و أما من جعل النفس جسماً أراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية ، و لم يرد بالجسم هذه الأجسام الطبيعية الواقعة تحت الحركات و الانفعالات ، بل شبحاً برزخياً صورياً اُخروياً له أعضاء حيوانية ، و تلك النفس صورة حيوانية حية بذاتها ليست حياتها بأمر عارض عليها كهذه الأجسام ، و بوساطتها يتصرف النفس الناطقة في هذا البدن الطبيعي ، ويدرك الجزئيات و الحسيّات كما اتفق عليه جميع السلّاك و المكاشفين ، و ذلك الجسم هو الصورة الّتي يراها الإنسان في المنام حيث يجد نفسه مشكّلاً مصوراً بجوارح و أعضاء ، و إنه يرى شخصه في المنام يدرك إدراكات جزئية ، و يعمل أعمالا حيوانية ، فيسمع باُذنه ، و يرى بعينه ، ويشمّ بأنفه ، و يذوق بلسانه ، و يلمس ببشرته ، يبطش بيده ، ويمشي برجليه ، و هذه كلّها أعضاء روحانية غير هذه الأعضاء الطبيعية .

و أما قول من قال : إنها هي من الأجرام الّتي لا تتجزى فأرادبها الأجرام

المثالية الّتي لا مادة لها ، و قد مرّ بيان أنها لاتقبل القسمة الوهمية فضلا عن الخارجية إذ لامادة لها فقسمتها بالوهم يرجع إلى إيجاد الوهم فردين آخرين منها ابتداءاً لابجعل جسم معين جسمين ، و كذا وصل الجسمين الخياليين جسماً واحداً عبارة عن إيجاد جسم آخر من كتم العدم .

و أما نسبة الكروية إلى النفس فلأنها[1] أبسط الأشكال ، و لهذا كانت الأفلاك كريّة ، فالنفس إذاتصوّرت وتشكّلت و وقعت في عالم الطبيعة كانت كرة كالأفلاك لكونها أسهل حركة كما قالوا ، إذ بالحركة يخرج كمالات النفوس من القوة إلى الفعل . ثم التركيب الاتحادى بين النفس و البدن ثابت عندنا كما ذهب إليه أيضاً بعض المتأخرين، فاتصاف النفس بصفات الجسم بالمعنى الّذي هو جنس متحقق لكونها مبدء فصله و تمام ذاته ، و إن لم يتصّف بما هو مادة و هي صورة ، و معلوم أنّ اعتبار الجنس و الفصل غير اعتبار المادة و الصورة ، و في الاعتبار الأول كما يتصف الأجسام بصفات النفوس كذا يتصف النفوس بصفات الأجسام ، و لذلك تشير إلى نفسك بأنّى كاتب جالس ، فكون النفس الفلكية كرة من هذا القبيل .

و أما قولهم : إنّ الحيوان يستنشق النفس بالتنفس فالمراد إنّ في الحيوان[2]

---

(١) فالكرية كناية عن بساطة الاجرام المثالية . و قوله : و لهذا كانت الافلاك كرية بيان آخر لكرية النفس فى ضمن بعض أفرادها بمقتضى التركيب الاتحادى بين المادة و الصورة بما هما جنس و فصل ، و الجسم فى هذا التاويل الجسم الملكى لاالمثالى الملكوتى - س ر ه .

(٢) لايخفى ان هذا ينا فى ما ذكره آنفاً من أن المراد الاجرام المثالية ، فان مقتضى ذلك أن يستنشق بالنفس الاجرام المثالية لاالروح البخارى الذى هو من عالم الملك ، فان اسم الاشارة فى قولهم يستنشق ذلك عائد الى الجرم الكرى . والجواب أن الروح البخارى مركب القوى ، و القوى مظهر الصور المثالية و لولاه لما حصل الظاهر و المظهر ، فلهذا استنشاقه و ترويحه استنشاقها و ترويحها ، ولاسيما أن الروح البخارى عنده بسيط غيرمركب من الاسطقسات كما سيجيء و قولهم : يستنشق ذلك أى مادة ذلك ، و الاولى أن يقال : حمل المصنف قده الاجرام فى قولهم : عندالاجرام التى لاتتجزى التى هى المبادى على الاجسام المثالية ، وقولهم : الاجرام التى لاتتجزى ☆

روحاً بخارياً من قبيل الأجرام الفلكيّة في الصفا و اللطافة ، و هو خليفة النفس في البدن الطبيعي ، و بالتّنفس يبقى اعتداله ويتغذى بالهواء المعتدل جوهره ، و لما كان هذاالجوهر حاملا لقوة الحس و الحركة النفسانية ، و مفاضاً من النفس على الدّوام في هذا البدن الطبيعي فأطلقوا عليه اسم النفس . و قد ذكره الشيخ في بعض رسائله بلغة الفرس بهذه العبارة « روح بخاري راجان كويند ، و نفس ناطقه را روان » .

و أما من قال : إنها ليست هي النفس بل إنّ محرّكها هو النفس ، و هي فيها و تدخل البدن بدخولها فكلام حقّ لاغبار عليه ، و يرجع إلى ما أوّلنا به الكلام السابق عليه فيتوافقان من غيرتنا فض .

و أما من قال : إنّ النفس نار ، و إنّ هذه النار دائمة الحركة فلم يرد بها هذه النار الأسطقسّية ، بل في الوجود نار أُخرى هي حرارة جوهرية يتصرف في الأجسام بالإحالة و التحليل و هي الطبيعة ،[1] و فوقها نار النفس الأمّارة بالشهوة والغضبوهي الّتي تطّلع على الأفئدة كما أُشير إليها فيالكتابالإ لهى ، و إذا كسرت سورتها بفعل الطاعات والرياضات صارت النار نوراً ، والنفس الأمّارة مطمئنة .

و أما السالكون مسلك الإدراك فقولهم : إنّ الشيء إنما يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه في غاية القوة و الاستقامة ، فإنّ المعلوم بالذات هو الصورة الحاضرة عند المدرك ، و قد علمت أن إدراك الشيءهو وجوده للمدرك و وجود شيء لشيء لايكون إلّا بعلاقة ذاتية بينهما ، و ليست العلاقة الذاتية إلّا العلّية و المعلولية ؛ و لكن نسبة الصورة المدركة إلىالذات العاملة نسبة المجعول إلى الجاعل لا نسبة الحلول و الانطباع كما علمت ذلك في مباحث الوجود الذهني ، و في مباحث الإبصار و غيرهما .

و أما جعل بعضهم النفس من الجنس الّذي كان يراه المبدء إما ناراً أو هواءاً أو أرضاً أو ماءاً فلعلّه أراد من المبدء المبدء القريب لتدبير الأجسام و تصريفها ، فمن جعلها

☆ كريا على الروحالبخارى ، و كانوا منالقائلين بالاجرام الصغارالصلبة . وهذا ا وجيه لكلامه قده أقل تكلفا ـ س ر ه .

(١) و بها اول نار ذات ثلث شعب لكونها فى الجسم و هو طويل عريض عميق ، فالتعلق بعالم الطبيعة منشأ الاحتراق بتلك النار فى الاخرة ـ س ر ه .

ناراً أرادبها ما مرّ ذكره ، و من جعلها هواءاً فلعلّه أراد به الشوق و المحبة فإنّ النفس عين المحبة . ثم التعبير عن المبدء الأول بالعشق مما شاع في كلام العرفاء و للناس فيما يعشقون مذاهب .

و من جعلها ماءاً فأراد به عين ماء الحياة الّذي به حياة كلّ شيء ذي نفس ، كما قال تعالى : « وجعلنا من الماء كلّ شيء حيّ » والنفس حياة الجسم كما أنّ العقل حياة النفس ، و لهذا عبّر بعض الأوائل عن العقل الكلّ بالعنصر الأول و جعله ماءاً ، و ربما كان المراد بالعنصر الأول الوجود الفائض منه تعالى على الموجودات كلّها على الترتيب .
و من سمّاها أرضاً فلكونها في ذاتها قابلة للعلوم و الصور الإدراكية الفائضة عليها من سماء العقل ، فالنفس القابلة للصور العلمية أرض الحقائق في مرتبة كونها عقلا هيولانياً ، فيفاض عليها المعارف العلمية النازلة من سماوات العقول الفعالة ، كما تنزل الأمطار الّتي بها يحيى الأرض بعد موتها ، و قد ورد في الحديث « إنّ القلوب يحيى بالعلم كما يحيى الأرض بوابل السماء » .

و من رأى : إنّ المبادي هي الأعداد و جعل النفس عدداً أراد من العدد كما أراد أصحاب فيثاغورث . و تأويل كلامهم (١) أنّ المبدء الأول واحد حقيقي و هو مبدء الأشياء ، كما أنّ الواحد العددي مبدء الأعداد ، لكنّ المبدئية و الثانوية و الثالثية والعشرية في هذه الأعداد الجسمانية الكمية ليست ذاتية لهذه الوحدات ، فكل ماصار أولا يمكن له أن يصير ثانياً ، و الثاني منها يجوز أن يكون أولا بخلاف المبدء الأول تعالى فمبدئيته و أوليته عين ذاته ، و كذا ثانوية العقل الأول عين ذاته لا يتبدل ، و كذا مرتبة النفوس بعد مرتبة العقول فإطلاق العدد على المبادي العقلية و النفسية من جهة ترتيبها في الوجود ترتيباً لا يمكن تبدله ، فالعددية فيها ذاتية و في غيرها عرضية فهي الأعداد بالحقيقة ،

---

(١) ويمكن تأويل آخر وهو انه لمالم يكن للمبدء الاول ماهية وراء الوحدة فهو الوحدة القائمة بذاتها ، واحدة صارت مبدء الاثنين وهو العقل لانه مركب من ماهية ووجود ، والاثنان صار مبدءاً للثلاثة وهي النفس لان لها وراء الوجود والماهية تعلقاً بالمادة تدبيرياً ، ثم صارت الثلاثة مبدء الاربعة وهي الطبع لان له وراء التعلق التدبيري والتصرف التسخيري تعلقاً انطباعياً واضافة حلولية ، والى هنا تم المبادى الفاعلية ـ س ر ه .

كما أنّ الوحدة و الأولية ذاتية للحق الأول ، و فيما سواه إضافية ؛ فهو الواحد الحق، و ماسواه زوج تركيبي .

و أما من رأى منهم : إنّ الشيء إنما يدرك شبيهه ، و إنّ المدرَك بالفعل شبيه بالمدرك فقوله حق وصواب ، و قد تكرّر منّا في هذا الكتاب إنّ المدرَك دائماً من جنس المدرِك ، فاللمس يدرك الملموسات و هو من جنسه ، و كذا الذوق يدرك المذوقات و هو من جنسه ، و النور البصري يدرك المبصرات ، و الخيال يدرك المتخيلات ، و الوهم يدرك الوهميّات ، و العقل للعقليات . و بالجملة كلّ قوة إدراكية إنما تصور بصورة المدرك يخرج ذاته من القوة إلى الفعل ، ولا شبهة [١] في أنّ القوة القريبة و الاستعداد القريب من الشيء من جنس صورة ذلك الشيء و فعليته . ثم إنك قد علمت بالبرهان القطعي اتحاد العقل بالمعقولات والحس بالمحسوسات ، و الاتحاد أشدّ من الشبه . و علمت أنّ النفس إذا صارت عقلا تصير كلّ الأشياء ، و هي أيضاًالآن تتحد بكلّ من الأشياء الّتي تستحضرها في ذاتها أعني صور تلك الأشياء لا أعيانها [٢] الخارجة عنها ، و لايلزم من ذلك تركيب النفس من تلك الأمور الخارجية ولا من صورها أيضاً بل كلّما صارت النفس أكمل صارت أكثر جمعاً للأشياء ، و أشد بساطة ، إذ البسيط الحقيقي كلّ الأشياء كما مرّ برهانه .

و أما قول الجامعين بين الأمرين : الإدراك و الحركة فإذا صحّ تأويل الكلام في كلّ واحد منهما صحّ في المجموع .

(١) والحاصل ان العقل بالقوة هيولى المعقليات وهو يناسبها و يجانسها ، والحس بالقوة هيولى للمحسوسات فيناسبها ، كما أن الفضة مادة لما يصنع منها ويناسبها ، وكذا الذهب والحديد وغيرها ـ س ر ه .

(٢) وكما أن ليس المراد اتحاد المدرك مع المدرك بالعرض بل مع المدرك بالذات كذلك ليس المراد اتحاده مع مفاهيم المدركات بالذات التى هى بالحمل الاولى هى ، و لهذا لا يلزم التركيب والتكثير بل مع وجودها أى الكل موجودة بوجود النفس ، ثم اذا اتحد المعقولات المفصلة بالوجود الظهورى للعقل لايتجافى عن مقامه الشامخ ، ثم لها اتحادية فى مقام عقله البسيط الاجمالي بنحو أعلى و أبسط هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام ـ س ر ه .

و أما المعتبرون أمر الحياة في سلوك معرفة النفس فمن قال : إنّ النفس حرارة غريزية فالحارّ الغريزي قد ثبت أنها جوهر سماوي منبعث في البدن عن النفس ، و تفعل النفس به الأفعال الطبيعية والنباتية و الحيوانية ، و هذا الجوهر الحار هو الروح الحيواني وهو عندنا بسيط [(١)] غير مركب من الأسطقسات ، و قد مرّ أنه خليفة النفس ومتصل بها .

ومن قال : إنها برودة فلعلّه تجوّز بها عن كيفية حالها وعلمها اليقيني أو راحة البدن بها وسلامته عن الآفات مادامت النفس حافظة للمزاج .

و أما من قال : إنها الدّم فالدّم لكونه مركب الروح البخاري و هو يجري في كلّ البدن و بتوسطه تسري الحياة في الأعضاء ، فأطلق إسم النفس عليه إما من باب الاشتراك أو التجوّز ، و إطلاق النفس على الدم شائع في هذا الزمان أيضاً .

وأما من قال : إنّ النفس تأليف أراد به المؤلِّف بالكسر لأنها يؤلِّف بين عناصر البدن و أجزائها على نسبة و فقيّة فيها أحدية الجمع ، أو أراد به المؤلّف بالفتح لأنّ جوهرها مؤلّف من معان و صفات على نسبة معنوية شريفة نورية ينشأ [(٢)] منها النسبة الاعتدالية

(١) هذا خلاف ما عند الحكماء ولا سيما الطبيعيين حيث قالوا : ان الروح البخارى يتكون من لطيف الاخلاط ، والاعضاء من كثيفها ، فهو من الاسطقسات ، و لكن ماذكره قده هنا نظير ما ذكره فى أمر الغذاء من أنها من عالم النفس أو انه الطبيعة المجبولة على طاعة النفس غير الطبيعة التى ربما تتعصى ، و بها يقع الاعياء مثلا كما قال فى الشواهد وغيره فيكون المراد به ما ذكره قبيل ذلك ان المراد بالنار حرارة جوهرية تصرف فى الاجسام بالاحالة والتحليل وهى الطبيعة ـ س ر ه .

(٢) فالنفس فى مقام العاقلة تغتذى بالمعقولات وتتقوى بها ، فاذا وقع ظلها فى البدن صار تغذيته بالجسمانيات وتقويا لها بها ، وينمو مقدارها الى الملاء الاعلى حتى تقوم بأحسن تقويم فى مقام الحضور لدى لقيوم المحيط ، فاذا وقع ظلها على البدن صار تنمية حسية وحركة كمية فى أحسن تقويم صورى بهى ، وتجعل كل نفس شبيهة بنفسها علماً و خلقاً وعملا استخلافاً معنوياً واستبقاءاً نورياً ، فاذا وقع ظلها على البدن صار استيلاداً بالمولدة صورياً و استخلافاً جسمانياً واستبقاءاً نوعياً ، وهكذا جميع ما فى البدن ظلال حسية لهيئات نورية فى النفس ، بل موجودات العالم الادنى طراً ظلال العالم الاعلى كما مر فى مبحث المثل النورية ـ س ر ه .

المزاجية في البدن ، و هذه كأنها ظلّ لها و حكاية عنها ، فإنّ جميع ما يوجد في العالم الأدنى الطبيعي من الصور و أشكالها و أحوالها توجد نظائرها في العالم الأعلى على وجه أشرف وأعلى .

و أما قول من قال : إنها هو الإله فلعلّه أراد به الفناء في التوحيد الّذي نقل عن أكابر الصوفية ، لا المعنى الّذي ادّعاه الفراعنة و الملاحدة تعالى عما يقوله الملحدون .

و أما من قال : إنه تعالى في كلّ شيء بحسبه ، و يكون في شيء طبعاً ، و في شيء عقلا فلست [١] أصحح كلامه حذراً عن سوء الأدب ، لكنني أقول : النفس الإنسانية في شيء طبع ، و في شيء حس ، و في شيء خيال ، و في شيء عقل ، فهي الجوهر العاقل المتخيّل السميع البصير الشام الذائق اللامس الغاذي النامي المولّد ، و هي مع ذلك جوهر بسيط غير منقسم ، جعلها الله مثالا له ذاتاً و صفة ، و خليفة له في هذا العالم . ثم في العالم الأعلى و جعل معرفتها سبباً لمعرفته تعالى. فهذا ماتيسّر لنا في تأويل رموزهم و إظهار كنوزهم .

ثم إنّ في ما ذكره الشيخ في مناقضة كلامهم بعض مناقشات و أبحاث نريد أن نشير إليها .

الأول في قوله : أما الّذين تعلّقوا بالحركة فأوّل مايلزمهم من المحال إنهم نسبوا السكون إلى النفس ، فإن كان تحرّكها علّة للتحريك فلم يخل تسكينها إما أن يصدر عنها و هي متحركة بحالها ، فيكون نسبة تحرّكها بذاتها إلى التحريك و التسكين واحدة إلى آخره .

فإنا نقول : التحريك البدني الّذي ينسب إلى تحريك النفس ليس المراد به هذا

---

(١) قد مر أن للوجود ثلاث مراتب : الوجود الحق ، والوجود المطلق ، والوجود المقيد ، الوجود الحق هو الله ، والمطلق فعله ، والمقيد أثره ، وذلك المطلق فى كل بحسبه فهو فى العقل عقل ، وفى النفس نفس ، وفى الطبع طبع ، و فى ذاته لاجوهر و لا عرض ، فما قالوا : انما هو فى فعله تعالى ، ولكن لما كان فعله أمره و كلمته و نوره ، كان من صقعه وليس شيئاً على حياله تفوهوا بما تفوهوا ، ولكن الادب فى حفظ المراتب والعدل وضع كل شيء فى موضعه فبالعدل قامت السماوات والارضون ـ س ر ه .

التحريك المكاني الإرادي الّذي ينبعث من النفس بواسطة دواع خارجية ، واُمور لاحقة ، و أسباب معدّة للحركة الإرادية من مكان إلى مكان جلباً للنفع أو الملائم ، و دفعاً للضارّ أوالمولم ، إنما المراد بذلك التحريك ما يقع به حركات الاستحالية الطبيعية الّتي يقع بها التغذية و التنمية و النضج والإحالة و غيرها ممالا يخلوبدن الحيوان عنها لحظة ، و هي حركة الحياة و مقابلها سكون الموت عند انقطاع تعلّق النفس عن البدن ، ففاعلية النفس لهذه الحركة اللاّزمة للحياة الحيوانية ذاتية . و أمّا فاعليتها للحركات الإرادية فهي أمر عرضي بمشاركة الأسباب الخارجية ، و نسبة هذه إلي تلك كنسبة الكتابة إلى تصوير الأعضاء ، و كنسبة طبخ الطعام في القدر إلى هضم الغذاء في المعدة . وبالجملة هذا التحريك لازم لاينقطع من النفس مادام البدن حيّاً . ولا ينتهي إلى تسكين مادامت النفس نفساً ، والبدن بدناً .

و الثاني في قوله : فقدعرفت بماسلف إنه لامتحرّك إلّا من محرّك ، و إنه ليس شيء متحركاً من ذاته .

أقول : حق أنّ كلّ متحرّك يحتاج إلى محرّك غيره ، لكن قد مرّ أنّ كلّ ما يتحرّك في مقولة من المقولات الأربع العرضية يحتاج إلى محرّك يفيدلها الحركة، و كلّ ما يتحرّك في مقولة الجوهر كالطبيعة المتجددة الوجود فيحتاج إلى جاعل يجعلها متحرّكاً (١) و قدمرّ الفرق بين عوارض الوجود و عوارض الماهية . و كذا بين اختلاف الجهتين في الخارج كما في القوة والفعل ، و بين اختلافها بحسب التحليل الذهني كما في الوجود و الماهية ، و الحركة فيما يتحرّك لذاته هي نحو وجوده ، والمحتاج في الوجود إلى الجاعل يحتاج إلى جاعل يفيد ذاته لاإلى جاعل يصفه بالوجود ؛ إذالوجود ليس وصفاً زائداً على الماهية خارجاً بل ذهناً ، وعلى أيّ (٢) الوجهين فحاجة كلّ متحرّك إلى

(١) حال لامفعول ثان ـ س ر ه .

(٢) أى على الحركة العرضية والحركة الجوهرية ، فكل متحرك يحتاج الى محرك غيره كما هو مقرر فى موضعه ، لكن فى الحركة الجوهرية يحتاج الى المحرك بمعنى المفيد لوجود ذلك المحرك ، ولكن اذا جعل ذلك الوجود جعله حالكونها متحركاً بجعل واحد لا أنه جعله موجوداً ثم جعله بجعل آخر متحركاً ، اذ قد علمت أن الحركة من عوارض ☆

محرّك غيره ثابت، و كذا انتهاء المتحركات إلى محرّك غير متحرك.

الثالث إنّ قوله : هذه الحركة لايخلو إما أن يكون مكانية أو كمية أو كيفية أو غير ذلك إلى آخره .

مدفوع : بأنّ هذه الحركة خارجة عن الأقسام المذكورة لأنها حركة جوهرية اشتدادية ، و لم يقم برهان في نفي الاشتداد الجوهري ، وما ذكره الشيخ في إبطاله قد مرّ بيان ضعفه و وهنه .

الرابع إنّ قوله : و أما الحركة على [1] سبيل الاستحالة فإما أن تكون حركة عن كونها نفساً فيكون إذا تحركت لاتكون نفساً . وإما حركة في عرض من الأعراض فأوّل ذلك أن لايكون تحركها من نحو تحريكها إلى آخره .

أقول فيه : إنّ الشيخ قدخلط في كلّ موضع أراد إبطال الاستحالة في الجوهر بين الوجود [2] و الماهية ، و جعل الحركة الكونية عبارة عن خروج الشيء في كل آن

☆ ماهيته لاوجوده لان الحركة في المتحرك بذاته الجوهرية وشيئيته الوجودية نحووجوده ، وفي الحركة العرضية يحتاج الى المحرك بمعنى المفيد له الحركة ، فان الحركة هنا عرضية معللة بخلافها . ثم فالجاعل جعل هنا وجود المتحرك ثم جعله بجعل آخر متحركاً ، وكذا انتهاء المتحركات الى محرك غير متحرك ثابت ، و لكن في موضع بمعنى مفيد وجوده متحركاً ، و في موضع بمعنى مفيد حركته . وفي بعض النسخ غير ثابت والضمير غير ثابت وهو لا يلائم أول الكلام ، ولا قوله أي الوجهين اذعلى وجه واحدوهوالحركةالجوهرية الاحتياج الى المحرك المفيد للحركة غير ثابت لكونها ذاتية ، مع أن هذه القاعدة ثابتة و عليها يبتنى اثبات الواجب من مسلك الحركة لكن الصحيح على أي الوجهين ثابتة ـ س ر ه .

(١) هذا من باب عموم المجاز الذى هو مصطلح علماء المنقول ، فان الا ستحالة هي الحركة الكيفية . و أما الجوهرية فتسمى بالتكوين كماسبق في السفر الاول ـ س ر ه .

(٢) و الا فالحركة في الجوهر معناها انه سيال الوجود لا انه سيال الماهية ، فالطبيعة مثلا ماهيتها ثابتة و هويتها سيالة . نعم ليس السيلان وجوداً آخر طارياً على هويتها كما في الحركات العرضية حتى تكون الطبيعة ثابتة الماهية والهوية جميعاً ويصير السيلان من عوارض الوجود لامن عوارض الماهية ، ويتحقق في عالم الملك هوية ثابتة ☆

إلى ماهية اُخرى بالفعل ، و ليس الأمر كذلك ؟ فإنّ الأشد و الأضعف و إن كانا متباثنين في النوعية لكن تباينهما بالماهية عند ما كانالوجود حاصلا لهما بالفعل ، و أما عند الحركة الاشتدادية فللكل [١] وجود و احد شخصي زماني له ماهية واحدة لها في كلّ آن مفروض حدّ من الوجود بالقوة القريبة من الفعل كما مرّ بيانه ، فالحركة فيالأكوان الحيوانية مثلا لا يستلزم إلّا خروج المتحرّكمن كون حيواني إلى كونآخر حيواني ، لاخروج الحيواني من الحيوانية إلى غيرها كالفلكيّة مثلا ، إذ كلُّ ما يقبل الأشد والأضعف يجوز فيه الاشتداد والتضعيف ، ومقولة الجوهرعندنا كمقولة الكيف في أنه يقبلهما ، فجاز[٢] لبعض أنواعه المتعلّقة بالمواد حركاتالاستحالةالجوهرية . فكما أنّ الاشتداد لايخرج السواد إلى غير السواد بل يخرجه من نوع منه إلى نوع آخر أو من شخص فقط إلى شخص آخر ، إما بالقوة كما في أوساط الحركة أو بالفعل كما فيانتهاء الحركة ؛ فكذلك[٣] لايخرج الجوهرإلىمقولةاُخرى ، ولاإلىجنس آخرغيرماكان إلّا في حركات كثيرة يؤدي بالمتحرّك إلى غير جنسه ، كالسواد في تضعّفه حتى يخرج من جنسه

☆ حتى ينافي حدوثه الذاتي و تجدده الجوهري بشراشره ، سماواته و أرضيانه ، بسائطه و مركباته ، كما نطقتبهالشرائع الحقة ، و بتجددهوية الجوهر و وجوده و ثبات ماهيته بل لا ثباتها و لالاثباتها يجمع بين القولين من تجدد الجوهر و عدم تجدده ـ س ر ه .

(١) كون وجود الكل شخصياً زمانياً لاجل أن يتحقق الخروج من وجود الى وجود تدريجاً فيصدق الحركة ، و لولا أن لهذا الوجود الشخصي عرضاً زمانياً لماصدقت الحركة . و أما وحدة ماهيته فهي كوحدة ماهية الانسان المركبة من الجوهر و القابل للابعاد و النامي و غيرها ، فانها غير متحصلات في صراط الانسان حتى ينافي وحدة ماهيته وان كانتمتحصلة حيث وجدت بوجودات متفرقة ـ س ر ه .

(٢) كالطبائع السيالة بخلاف الجواهر المفارقة اذلاسيلان فى جواهرها و لا حالة منتظرة لهويانها ، ولا حدوث تجددى لهالكونها من صقع الربوبية التى اسانرلها الثبات و القدم فلاتمكن فى ثبوتها و ثباتها التجدد و العدم ـ س ر ه .

(٣) أى الجوهر الذى هوالجنس العالي لايخرج الي جنس عالآخر، ولا الجوهر النوعى الاضافى الي نوع اضافي آخر ، و يحتمل أن يراد بالجنس معناه اللغوى ـ س ر ه .

إلى غير جنسه ، وكالإنسان في استكمالات نفسه حتى يصير ملكاً من الملائكة ؛ أو في إعوجاجاته وتنفصاته حتى يصير شيطاناً أو بهيمة . ثمّ إنّ نفسية النفس وإن كانت إضافة وجودية لها إلى البدن فلا يلزم من حركتها على الإطلاق لاكونها نفساً .

وأما ماذكر أنّ حركة النفس إذا كانت في عرض من الأعراض يلزم أن لا يكون تحرّكها من نحو تحريكها ، فلأحد أن يقول : إنهم لم يدّعوا إلّا أنّ المحرّك للشيء المنفعل القابل الحركة لابدّ وأن يتحرّك في ذاته ، و ذلك لا يستلزم أن يكون حركة المتحرّك من نحو حركة المحرّك ، ولم يدّعه أحد . وفي كثير من الأشياء الّتي يحرّك شيئاً بأن يتحرّك نرى الأمر على خلاف ما ذكره ؛ فالتحريكات السماوية الصادرة من نفوسها في أجرامها وضعية ، وهي تابعة لحركاتها النفسانية الإرادية ؛ كما اعترف به الشيخ في التعليقات وغيرها ، فأيّ محال يلزم في أن يكون تحريكات من النفس في البدن بالإحالة وغيرها ؛ وهي تابعة لحركاتها الوجودية أو الإرادية .

الخامس إنّ قوله : ثم من المحال ما قالوه : من أنّ الشيء يجب أن يكون مبدءاً حتى يعلم ماوراء ، فإنا نعلم و ندرك بأنفسنا أشياء لسنا بمبادلها الخ .

أقول فيه : إنّ المراد من المعلوم هو الصورة الحاضرة عند المدرك القائمة المحفوظة بحفظه إيّاها ، ولاشك أنّ النفس مبدء فاعلي للصور الموجودة في قواها و مداركها ، وأما الصور العقلية المدركة للنفس فإنّ النفس في الابتداء عند كونها عقلا هيولانياً مبدء قابلي لها ، وإذا صارت متصلة بالعقل الفعال كانت فاعلة حافظة إيّاها . والشيخ قد ذكر في كتاب المبدء والمعاد في فصل ذكر فيه إنّ العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي ، أنّ القوة العقلية تجرّد الصّورة عن المادة فتكون خالقة وفاعلة للصور المعقولة و قابلة لها [١] معاً ، و قال في فصل آخر منه : إنّ القوة العقليّة تعمل في المحسوس عملا تجعله معقولاً .

(١) القابلية عند كونها عقلا هيولانياً ، و الفاعلية عند كونها متصلة بالعقل الفعال كماقال المصنف قده أوالمراد القابلية بمعنى الموصوفية ، و على أى تقدير فلايلزم كون شيء واحد قابلا وفاعلا ـ س ر ه .

الباب السادس

في بيان تجرّد النفس الناطقة الإنسانية تجرداً تامّاً عقلياً وكيفية حدوثها و فيه فصول :

فصل(١)

في أن النفس الناطقة ليست بجسم ولا مقدار ولا منطبعة في مقدار

و فيه حجج : الأولى أنّ لها أن تدرك الكلّيات و الطبائع الكلّية من حيث عمومها وكلّيتها ، والكلّي بما هو كلّي أي طبيعة عامة لايمكن أن يحلّ جسماً ، ولاأن ينطبع في طرف منقسم أو غير منقسم منه ، أما أنه لايمكن أن يوجد في طرف غير منقسم منه فلأنّ النقطة يمتنع أن يكون محلا لصورة عقلية ، فلانها لاتخلو إما أن يكون لها تميّز عن الشيء الّذي هي نهايته أو لايكون ؛ فإن لم يكن امتنع حصول الصورة المعقولة فيها دون المحل الّذي هي طرفه ، بل كما أنّ النقطة طرف ذاتي له فكذلك إنما يجوز أن يحلّ فيها طرف شيء حالّ في ذلك المقدار ، ويكون كما أنّ الحالّ يتقدّر بذلك المقدار بالعرض ؛ فكذلك تناهيه بطرفه بتناهي المحل بها بالعرض ، وإن كان لها تميّز عن ذلك المقدار في الوجود فهو محال وإلّا لكانت النقطة منقسمة كما بيّن في موضعه .

واعترض هاهنا بأنّ عدم التميز في النقطة عن المحل وإن كان مسلّماً لكن لا نسلّم إنه لايحلّ فيها إلّا نهاية ما يحلّ في ذلك المقدار ، فإنّ ما ذكرتم منقوض بالألوان والأضواء الحاصلة في السطوح دون الأعماق ، وكذا حال المماسّة والملاقاة .

والجواب إنّ السطح له اعتباران اعتبار أنه نهاية للجسم ، واعتبار أنه مقدار منقسم في جهتين ، فقبوله الألوان والأضواء وغيرهما من جهة أنه عبارة عن امتدادي الجسم ، لامن جهة أنه نهاية له .

و أيضاً لابدّ في قابلية الشيء أن يكون للقابل استعداد خاص أو مزاج حتى يقبل كيفية أو صفة ، وليس للنهاية بما هي نهاية اختلاف قوة أو حالة استعدادية في القابلية ، فلوكان للنقطة مثلا إمكان أن يقبل صورة عقلية لكانت دائمة القبول لها لعدم تجدّد حالة فيها فرضاً ، فكان المقبول حاصلا فيها أبداً ؛ إذ المبدء دائم الفيض فلا يتراخى فيضه إلّالعدم صلوح القابل ، والمفروض إنّ الصّلوح والاستعداد حاصل لها من حيث ذاتها ، فلزم من ذلك أن يكون جميع الأجسام ذوات النقطة عاقلة ؟ ووجب أن يكون العاقل عند موته عاقلا لوجود قابل العاقلية فيه ؟ فالتالي باطل ، فالمقدم كذلك . و أما أنه يمتنع أن تحلّ الصورة المعقولة من الجسم شيئاً منقسماً ، فهو أنّ كلّ مقدار منقسم أبداً والحالّ في المنقسم منقسم فيلزم أن يكون الصورة العقلية منقسمة أبداً لايقف إلى حد ينتهي القسمة إليه و ذلك محال بوجوه :

أحدها إنها لو انقسمت لكان انقسامها إلى جزئين متشابهين أو جزئين مختلفين والأول محال .

إما أولا فلأنّ كلّ واحد من الجزئين يجب أن يكون مخالفاً بوجه لكلّه لامتناع كون الكلّ مساوياً لجزئه من جميع الوجوه ، و تلك المخالفة ليست بحسب الحقيقة ولوازمها وإلّا لم يكن الانقسام إلى جزئين متشابهين ؛ فإذن المخالفة بشيء من العوارض المادية مثل المقدار والشكل ؛ فلا يكون الصورة المعقولة مجردة هذا خلف .

وإما ثانياً فلأنّ ذلك الانقسام إما أن يكون شرطاً لكون الصورة معقولة أولا يكون ؛ فعلى[1] الأول وجب أن يكون الجزآن متخالفين للكل لوجوب مباينة الكل للجزء .

وأيضاً فقبل ورود القسمة وجب أن لاتكون معقولة لفقدان الشرط .

---

(١) لانهما معقولان لتحقق شرط المعقولية ، و الكل ليس معقولا لفقده ، فهذا وجه المخالفة . و ماذكره من وجوب مباينة الكل للجزء محمول عليه أى الكل قبل الانقسام و الجزء بعده بجعل اللام فى الكل والجزء للعهد لاللجنس أو الا ستغراق حتى يقال لا مباينة فى الكل و الجزء المقدارين الا بالهوية . وجه آخر أن يرادالمخالفة بالهوية والعوارض الغيراللازمة ، و حينئذ اشتراط المعقولية بالانقسام اشتراط الشئى بنقيضه ـ س ر ه .

وأيضاً الشيء الّذي هذا حاله يجب أن يكون[1] منقسماً ، وليس كلّ معقول كذلك ؛ وإن لم يكن ذلك الانقسام شرطاً فيكون تلك الصورة العقلية عند فرض الانقسام مغشّاة بعوارض غريبة من جمع و تفريق ، ويكون في أقل من ذلك المحل كفاية لماهية تلك الصورة لأنّ جزء[2] تلك الماهية مساوية لكلّها في الماهية ، ومحلّ الجزء جزء المحلّ فيكون كلّ الصورة ممكن الحلول في بعض محلّها ، فيكون حلولها في ذلك المحل عارضاً غريباً. والكلام في الصورة المجردة هذا خلف .

فإن قلت : أليست الصورة العقلية قد تنقسم إلى أقسام متشابهة بإضافة زوائد كلّية مثل المعنى الجنسي كالحيوان فإنه تنقسم إلى حصص كحصة الإنسان وحصة الفرس منه ، والحصتان غير مختلفتين بالماهية ؛ فإنّ حيوانية الفرس بشرط التجريد عن الصّاهلية مساوية لحيوانية الإنسان بشرط التجريد عن الناطقية في النوع والحقيقة ؛ فقد وقع انقسام الكلّي إلى أقسام متشابهة مع أنّ[3] تلك الأجزاء ليست ذوات المقادير والأشكال الجزئية . فيقال : هذا غير ذلك ؛ و هذا جائز لأنه بإلحاق كلّي بكلّي ، بل هذا[4] تركيب و ذاك

(١) أى معقوليته مشروطة بالانقسام يجب أن يقبل الانقسام ، و ليس كل معقول كذلك لمكان البسائط المعقولة - س ر ه .

(٢) فان جزء المقدار جزئى منه ، و الجزئى حامل لنوعه بالتمام . ثم انه يمكن جعل هذا أعنى قوله : و يكون فى أقل الخ مع قوله : و محل الجزء جزء المحل الخ وجهاً واحداً ، و المحذور لزوم العارض الغريب المذكور . و يمكن جعلهما وجهين بجعل المحذور فى الاول لزوم الخلف من وجهين آخرين : أحدهما أن ما فرض صورة الشيء لم يكن بتمامها صورة له ، و يلزم الغناء عن ذاتى الشيء . و ثانيهما أن ما فرض مجرداً كان ملحوقاً للعارض الغريب من حيث أنه اذا كان فى الاقل كفاية ، و هكذا فى كل أقل من أقل كانت الصورة معقولة أبداً مع ما لا دخل له فى تتميم معقوليتها ، فهى دائماً مغشاة بأمر غريب عن حقيقتها - س ر ه .

(٣) غرض السائل انه وقع فى الاستدلال مغالطة من باب ايهام الانعكاس ، فان كل انقسام الى أجزاء مقدارية انقسام الى أجزاء متشابهة ، و ليس كل انقسام الى أجزاء متشابهة انقساماً الى أجزاء مقدارية كالكلى و حصصه - س ر ه .

(٤) هذا مع قوله : و بالجملة الخ الذى هو عبارة اخرى له ملاك الجواب . وأما قوله : مثلا الحاق الناطق الخ فيرد عليه أنه مع تصريح السائل بعدم الاختلاف بين ☆

تجزية ؛ مثلا إلحاق الناطق بالحيوان الّذي هو حصة الإنسان يجعله مخالفاً للحيوان الّذي هو حصة الفرس ، و قسمة الكلّ إلى الجزء يوجب مساواتهما ، فلو كان أجزاء الصورة العقلية كأفرادها و جزئياتها لزم أن يكون كلّية تلك الصورة مخالفة لكلّ واحد من أجزائها فلم تكن القسمة مقدارية والمفروض أنها مقدارية هذا خلف . وبالجملة فانقسام الحيوان إلى الإنسان والفرس و غيرهما قسمة الكلّي إلى الجزئيات ، وهي عبارة عن ضم* قيود متخالفة إلى المقسم ، والقسمة المفروضة في الصورة العقلية قسمة الكل إلى الأجزاء وبينهما فرق ظاهر . وأما أنه يمتنع انقسام هذه الصورة إلى جزئين مختلفين فذلك لأنها لو انقسمت إلى أجزاء مختلفة المعاني لكانت تلك الأجزاء لا محالة هي الأجناس والفصول ، لكنّ الأجزاء المفروضة في الصورة العقلية بحسب الأجزاء الّتي يمكن فرضها في الجسم غير متناهية فيلزم أن تكون تلك الأجزاء المقومة الّتي هي الأجناس والفصول لتلك الصورة غير متناهية وهو محال .

وأيضاً فلأنّ كلّ كثرة فإنّ الواحد و المتناهي فيها موجود ، فلو كان هناك أجزاء

---

* الحيوانيتين المجردتين عن الصاهلية والناطقية كيف يمكن دعوى الاختلاف بلا بينة ؟ مع تنصيص القوم أيضاً أن المضاف اليه خارج عن الحصة ، وأن الحصص متماثلة . والجواب ان مراده قدس سره الاشارة الى جواب آخر في ذيل بيان التركيب ، و هو أن التحصيص ليس تجزية حقيقية خارجية كالتجزية الى الاجزاء الخارجية المقدارية ، اذ الكلي الطبيعي مطلقاً لا وجود له منعزلا عن الخصوصيات و المختلفات و لاسيما الاجناس ، و خصوصاً جنس الاجناس المبهمة بذواتها المتحصلة بالتحصلات المتباينة في الخارج ، و لهذا يقال في تعريف الجنس هو المقول على الكثرة المختلفة الحقائق ، والنوع وان كان مقولا على الكثرة المتفقة الا أنه في العقل طبيعة تامة متحصلة ، أوفي عالم العقول بناءاً على القول بالمثل الافلاطونية ، و هناك منحصر في فرد . و بالجملة ليس التحصيص تجزية وتكثيراً خارجياً اذلا مقسم في الخارج واحداً بالعدد فلا أقسام بما هي أقسام .

ان قلت : الكلام في الموجود في العقل ، و الحصص المتماثلة موجودة فيه .

قلت : لاتكثر في العقل أيضاً الا بالاعتبار ، ويرشدك اليه قولهم : لا تفاوت بين الكلي والحصة الا بالاعتبار ، و على تقدير التكثر ليس تجزياً ؛ و على تقدير التجزي كان الاجزاء متقدرة اذ الكلام على تقدير تقدر العقل - س ر ه .

غير متناهية لكان لكلّ واحد منها ماهية بسيطة ، فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام إلى جزئين مختلفي الماهية .

وأيضاً فبتقدير أن تكون تلك الصورة مركّبة من مقومات غير متناهية ولكلّ واحد منها محل من الجسم غير ما حلّه الآخر فيلزم أن يكون للجسم أجزاء غير متناهية بالفعل و ذلك أيضاً محال .

وأيضاً إذا فرضنا قسمة فوقع الفصل في جانب والجنس في جانب ، ثمّ إذا فرضنا القسمة على نحو آخر فلا يخلو إما أن يقع في كلّ جانب نصف فصل ونصف جنس فيكون ذلك انقساماً إلى جزئين متشابهين و قد مرّ إبطاله ، أو يوجب انتقال الجنس والفصل إلى القسمين المفروضين ثانياً فيلزم أن يكون (١) مجرّد الفرض يوجب تغيّر مكان أجزاء الصورة العقلية ، و يكون محالّها ومواضعها بحسب إرادات المريدين و فرض الفارضين .

الوجه الثاني في امتناع القسمة على الصورة العقلية أن نقول : لكلّ شيء حقيقة هو بها هو ، و تلك الحقيقة لا محالة واحدة وهي غير قابلة للقسمة أصلا ، فإنّ القابلة للقسمة يجب أن تبقى مع القسمة ، والعشرة من حيث أنها عشرة لاتبقى مع الانقسام ؛ فإنّ الخمسة ليست جزءاً للعشرة بما هي نوع من الأنواع العددية بل هي جزء من كثرة الوحدات ، وليست للعشرة بما هي حقيقة واحدة جزءاً ، فإذا انقسمت العشرة وحصلت الخمستان فهما جزآن للعشرة بما هي كثيرة لا بما هي واحدة ، والكثرة فيها بالنسبة إلى المعدود لا بالنسبة إلى نفسها ، فإنّ العشرة من الناس كثرة للواحد من الناس و وحدة لنفسها فلها صورة واحدة غير قابلة للقسمة ، إذا ثبت ذلك فنقول: العلم المتعلّق بهذه الماهيات المجردة إن كان حالاً في محلّ منقسم يلزم من انقسام محلّه انقسامه ، ومن انقسامه انقسام ما هو صورته لكنّ المعلوم غير منقسم أو مأخوذ بما هو غير منقسم هذا خلف .

أقول : هذا تقرير هذا البرهان على الوجهين المذكورين في كتب القوم ، وعندهم إنه من أقوى البراهين الدالة على تجرّد النفوس المدركة للمعاني الكلّية ، وهي جميع النفوس البشرية ، وقد سبق منا أنّ التجرد العقلي (٢) غير حاصل لجميع النفوس البشرية ، وعندى

(١) ويلزم أيضا انتقال العرض من موضوع الى موضوع ـ س ر ه .

(٢) نعم التجرد العقلى التام و ان ليس لهؤلاء بالفعل الا أن لهم قوة قريبة من *

إنّ هذا البرهان غير جار في كلّ نفس بل إنما يدل على تجرّد العاقلة للصورة الّتي هي معقولة بالفعل في نفس الأمر، سواء أكانت بحسب ذاتها المقتضية للتجرّد أو بحسب تجريد مجرّد ونزع منزّع ينزّع معقولها من محسوسها، وتلك النفس هي الّتي خرجت من حدّ العقل بالقوة والعقل الاستعدادي إلى حد العقل بالفعل، والمعقول بالفعل، وهذا العقل يوجد في بعض أفراد الناس دون الجميع، وذلك لأنّ الّذي يدركه أكثر الناس من الطبائع الكلّية وجودها في أذهانهم يجري مجرى وجود الكلّيات الطبيعية في الخارج في جزئياتها المادية كالحيوان بما هو حيوان، فإنّ ماهيته موجودة في الخارج بعين وجود الأشخاص، ولها اعتبار لا يكون بذلك الاعتبار متخصّصاً بمكان معيّن و وضع خاص، ولا أيضاً من حيث ماهيته المشتركة بقابل للقسمة المقدارية الجزئية، وكذلك إذا وجدت ماهيته في ذهن أكثر الناس فإنها توجد تلك الماهية بعين وجود صورة متخيلة، لكن للذهن أن يعتبرها بوجوه من الاعتبار، فهي من حيث كونها صورة شخصية موجودة في قوة إدراكية جزئية تكون جزئية متخيلة، و من حيث اعتبارها بما هي هي أي بما هي حيوان بلا اشتراط قيد آخر لا يكون متخيلة ولا محسوسة ولا معقولة أيضاً، لأنها بهذا الاعتبار أمر مبهم الوجود و إن كانت موجودة في الواقع بوجود ما تتحد به من الصورة، و من حيث اعتبارها [1] مشتركة بين

☆ التعقل فاذا شملتهم العناية والقى عليهم الصورة العقلية الحقيقة لا بد أن يكونوا قابلين، لان المطيات ; سرالقا بليات فلا بد أن يكون فيهم لطيفة - س ر ه .

(١) أى من حيث اعتبار شيئية الماهية فان اعتبار شيئية الوجود العقلى فى الكلية، و ان هذا الوجود لاستواء نسبته الى جميع الافراد مناط الكلية و الاشتراك كما سيأتى فشىء لايفهمه بعض الخواص فضلا عن العوام، فالا شتراك الذى يفهمونه صدق مفهوم مجمل غيرمبين عند هم ذاتية و عرضية عليها، بل منا سبتها فى بعض الاثار الحسية، بل اذاسمعوا كلياً تصوروا بأوهامهم وخيالاتهم مقداراً ممتداً و غطاءاً منبسطاً على الافراد، كما اذا سمعوا النور المحيط الوجودى تخيلوا شعاعاً عرضياً ممتداً مع أنه لا كم ولا كيف للكليات فى ذاتها فكيف لحقيقة الوجود، و هذا لغلبة أحكام الصورة عليهم، و قاهرية القوى الجزئية على عقولهم التى بالقوة فى العلميات، فهذه التصويرات أغذية خيالاتهم و أقواتها لا تتقوم بدونها. و أما الخواص فهم ان وقعوا فى هذه التمثيلات بغتة بحسب نشأة خيالهم، فلكون قواهم مرتاضة فى النظريات أو فى العمليات رجعوا وردوا أحكامها و تداركوها بالاحكام العقلية، و التجرد الذى يفهمونه اما أمر سلبى ☆

كثيرين تكون معقولة مجردة . فحينئذ نقول : إنّ الحاصل في الذهن من طبيعة الحيوان ليس بالفعل صورة مجرّدة وجودها في نفسها وجود تجرّدي كوجود المفارقات حتى يلزم أن يكون محلّها أيضاً مجرداً ، بل الموجود منها في الذهن شيء له اعتبارات يكون بحسب بعضها جزئياً وبحسب بعضها كلّياً وبحسب بعضها مطلقاً،[١] وكذلك الصورة الخارجية من تلك الماهية . ونحن لانسلّم أنّ كلّ واحد من أفراد الناس يمكنه ملاحظة هذه الاعتبارات ، أو يمكن لنفسه أن يتصوّر أمراً ذهنياً من الجهة التي هو بها كلّي مشترك بين كثيرين ، مجرد عن الخصوصيات والقيود الجزئية . وكذلك نقول إيراداً [٢] على الوجه الثاني :

☆ محض أو أن يرتقوا قليلا ، فتخلية شيئية الماهية عن جميع العوارض كالماهية المجردة التي فهم بعض الحكماء من المثل المجردة حاشا القائل بها عن ذلك ـ س ر ه .

(١) غير خفي ان لازم كلامه رحمه الله ان الذي يمكن أن يدركه الانسان ادراكاً على ثلاثة أقسام : المفهوم الجزئي المدرك بحس أوخيال ، و الكلي بالمعنى الذي ذكره ، و المطلق المبهم الذي يظهر في الذهن بنوع من الاعتبار ، و لاشك أن القوم انما يعنون بالمفهوم الكلي هذا القسم الثالث ، و يقيمون البرهان على تجرده و تجرد النفس التي تدركه ، وعلى هذا فلازم كلامه ره منع التجرد العقلي لهذا النوع من المفاهيم التي يسمونها كلية في المنطق و الفلسفة ، و هي تصدق بنفسها على كثيرين مع تجردها عن لوازم الشخصية ، ولاشيء من الامور المادية والخيالية على هذا الوصف ولاسبيل الى منع وجودها في أذهاننا ، و لا الى منع أن يكون هذا الاعتبار في نفس الامر ، فالحق ان ادراكها على مالها من الوصف يوجب التجرد ، غير أن التجرد على أنحاء مختلفة من القوة و الضعف ، والذي ذكره ره انما هوالتجرد التام أومايقرب منه ـ ط مد .

(٢) سبك الوجه الثاني الترقي من الادنى فقالو : أبعد الاشياء عن الوحدة العدد ومع هذا لايقبل القسمة ، ثم ترقوا الى الحقائق الخارجية الاخرى ، ثم الى الصور العقلية ، فقبول العشرة القسمة لا ينثلم به عدم قبول البواقي سيما الصور العقلية ، مع أن قبول القسمة في العشرة باعتبار جنسها الذي هوالكثرة ، كما أن قبول القسمة في الاشياء الخارجية باعتبار مادتها ، ألاترى انهم خصوا قبول القسمة في الكم بالوهمية ، فان الفكية تعدم المقدار والهيولى تقبلها ، و لوكانت العشرة عين الكثرة كانت عين غيرها كالالف ، لان جميعها هوالكثرة فهو نوع منها فلها فصل وراء جنسها الذي هوالكثرة و ذلك الفصل جهة وحدتها . و أيضاً الكلام في العشرة الكلية العقلية ؛ وان حكم على ☆

لا نسلّم أنّ لكلّ شيء وحدة تقابل الانقسام من كلّ جهة حتى يلزم أن يكون صورتها أيضاً كذلك ، فإنّ كثيراً من الأشياء وحدتها بالفعل عين قبول القسمة بالفعل كالعدد ، أو عين قبول القسمة بالقوة كالأجسام و المقادير ، فإنّ العشرة و إن كانت حقيقة واحدة لكن تلك الوحدة عين كثرة الآحاد الّتي يتألف منها العشرة ، و هذه الكثرة [1] غير مقابلة لها و إنما يقابلها كثرة أُخرى هي كثرة العشرة أعني العشرات تقابل وحدة العشرة الّتي هي عين كثرة الأجزاء أي الأعشار ؛ فوحدة العشرة مع كونها تقابل كثرة العشرة هي عين كثرة الأعشار ، و كذا وحدة الخمسة هي عين كثرة الأخماس ، و قد مرّ أنّ العدد من الأشياء الضعيفة الوجود لكونه ضعيف الوحدة .

أيضاً حيث أنّ وحدته عين الكثرة و كذلك الأجسام والمقادير و سائر المتصلات وحدتها عين قبول الكثرة الوهمية أو الخارجية ؛ لأنّ وحدتها نفس متصليّتها و ممتدّيتها و امتدادها عبارة عن قبولها الكثرة المقدارية قوة أو فعلاً ، فأنّى توجد في مثل هذه الأشياء نحواً من الوحدة الّتي لاتتضمن اعتبارها اعتبار الكثرة بوجه من الوجوه . نعم حيثية وحدتها تغاير حيثية الكثرة الّتي تقابل تلك الوحدة ، ولاتغاير حيثية الكثرة الّتي يتضمنها تلك الوحدة . فافهم هذا المعنى فإنه قد ذهل عنه كثير من العلماء حتى الشيخ في الشفاء حيث أراد أن يستدل على مغايرة الوحدة للوجود فقال : إنّ الكثير من حيث هو كثير موجود ، و الكثير من حيث هو كثير ليس بواحد ، و قد مرّ مافيه [2] من القول .

☆ العشرة الكلية بحكم يسرى الى المعنون فمعنونها جميع العشرات التى لا نهاية لها ، وغير المتناهى لانصف ولا ثلث ولا غيرهما له و محل القوة بخلافه ـ س ر ه .

(١) نعم ولكن ليس عينها بل قابلة لها عقلا ،كيف و نوعية العشرة لايتم بدون الوحدة ـ س ر ه .

(٢) و قد مرمافيه من القول فى مباحث الوحدة و الكثرة ، و كون الوحدة فيما ذكره من الامثلة عين الكثرة هوالذى دعاهم الى القول بان الانقسام انماهوفى المعروض لافى العارض ، فان القول بكون كثرة العدد هى عين وحدته يمنع عن القول بان العدد بما هو هذا العدد يقبل القسمة و انما الكثرة فى معدوده ، وكذا سائر الكميات المتصلة فافهم ذلك ـ ط مد .

و لهم في هذا المسلك وجه آخر وهو أن نفرض الكلام في الأمور الّتي يستحيل عليها القسمة عقلا مثل الباري سبحانه والوحدة . و أيضاً مثل البسائط الّتي يتألّف منها المركّبات فإنّ الحقائق إذا كانت مركّبة فلابد فيها من البسائط ؛ ضرورة أنّ كلّ كثرة فالواحد فيها موجود ، وحينئذ يقال : العلم المتعلّق بها إن انقسم فإما أن يكون كلّ واحد من أجزائه علماً أولا يكون ؛ فإن لم يكن أجزاؤه علوماً لم يكن العلم هو مجموع تلك الأجزاء بل الهيأة الحاصلة عند اجتماع تلك الأجزاء فكلامنا في تلك الهيأة وهو إنها لو انقسمت لكان لها أجزاءاً ، فإن كان أجزاء العلم علوماً فلها متعلق فلا يخلو إما أن يكون متعلق كل واحد من تلك الأجزاء كلّ ذلك المعلوم أو أجزائه ؛ فإن كان كلّه لزم أن يكون جزء الشيء مساوياً لكلّه من جميع الوجوه و ذلك محال ؛ و إن كان بعض ذلك المعلوم فقد بيّنا أنّ هذه الحقائق لابعض لها ولاجزء ، قالوا : هذا الوجه أحسن الوجوه المذكورة .

أقول : لانسلّم أنّ كل واحدة من النفوس البشرية أمكنها أن يتصور حقيقة هذه البسائط ، و أكثر الناس إنما يرتسم في أذهانهم إذا حاولوا إدراك هذه الأمور أشباح خيالية ، و حكايات متقدرة ، و أنّى لهم معرفة الباري جلّ ذكره ، و الجواهر البسيطة العقلية . نعم الحجة المذكورة أصحّ البراهين على تجرد النفوس العارفة بالله والصور المفارقة ، و تلك النفوس قليلة العدد جداً ، و أما سائر النفوس فهي مجردة عن الأجسام الطبيعية لاعن الصور الخيالية .

و أما اعتراضات بعض المتأخرين على هذه الحجة فهي مدفوعة .

منها إنّ النقطة حلّت من الجسم شيئاً منقسماً أو غير منقسم فعلى الأول لزم حلول غير منقسم في منقسم ، وعلى الثاني يلزم الجزء الّذي لايتجزى .

و منها النقض بالوحدة فإنها مع كونها من أبعد الأشياء من طباع الكثرة حالّة في الجسم .

و منها النقض بالإضافة فإنّ الأبوة مع أنها غير قابلة للانقسام حالّة في الأب .

و منها إنّ القوة الوهمية قوة جسمانية ، والعداوة الّتي تدركها أمر غير منقسم لامتناع ورود القسمة على هذه العداوة ؛ إذ لانصف لها ولاربع ، و كذا الصداقة وغيرها .

أقول : أما اندفاع الأول فالتحقيق إنّ النقطة غير قائمة بنفس ذات الجسم بما هي ذات منقسمة بل قيامها للجسم باعتبارنا هي امتداده و انقطاعه ، فمحلّها الجسم من حيث اتصافه بالتناهي ، و لهذا قيل الأطراف عدمية لأنّ محلّها من حيث أنه محلّها مشتمل على معنى عدمي و هو النفاد و الانقطاع ، بخلاف العلم فإنه كمال للذات الموصوفة به .

و أما اندفاع النقض بالوحدة فقد علمت مراراً أنّ وحدة الجسم تقبل الانقسام لأنها نفس اتصاله و امتداده ، و كذا وجوده فإنه عين جسميته ، و العجب أنّ وحدة الجسم تنقسم بعين انقسام الجسم بالذات [١] لا بالعرض كسائر العوارض الّتي تنقسم بانقسام المحلّ بالعرض لابالذات كالسواد مثلا ، لأنّ وحدة الجسم [٢] نفس وجوده وعين هويته الشخصية .

و أما اندفاع الثالث فالإضافات لا نسلّم أنّ جميعها غير منقسمة بالتبع بل الّتي تعرض الأجسام على ضربين : منها ما يعرض للجسم بما هو جسم كالمحاذاة و المماسّة وغيرها فهي منقسمة بانقسام المحلّ ، فإنّ محاذات نصف الجسم نصف محاذاة كل الجسم ، و محاذاة ربعه ربع محاذات كلّه . و منها ما يعرض للجسم لامن حيث جسميته بل من حيث معنى آخر تنضاف إليه فهي لايلزم أن تكون منقسمة بانقسام محلّه كاُبوة زيد مثلا ، فإنها غير عارضة له من حيث جسميته ومقداريته بل من جهة اُخرى كقوة فاعلية نفسانية مقتضية للتوليد .

---

(١) ان أراد القسمة الخارجية الفكية فنفس الجسم و الا متداد لايقبلها ، اذقابلها الهيولى كما تقرر فكيف تقبلها الوحدة بالذات ؛ و ان أراد القسمة الوهمية فقابلها بالذات انما هوالكم و الجسم يقبلها بالعرض ـ س ر ه .

(٢) سلمنا اتحادها مصداقاً لكن لكل واحد حكمه ، فان وجود الجسم حيثية طرد العدم و ترتب الاثر ، و وحدته عين حيثية الاباء عن الانقسام و الكثرة ، و تشخصه عين المنع عن الابهام و الكلية ، و لايمنع وحدة المصداق اختلاف الاحكام باختلاف العنوانات ، اليس الجنس و الفصل فى البسائط جعلهما واحداً ووجودهما واحداً والفصل علة و الجنس معلول ، والماهية و الوجود متحدان ، ولكل حكم ، و لعل مراده بقبول الجسم قبول هيولاه . و الاولى فى الجواب أن يقال : على القول باعتبارية الوحدة و أصالتها جميعا لاحلول لها فى الجسم كما لايخفى ـ س ر ه .

و أما اندفاع الرابع فقد سبق أنّ القوة الوهمية مجردة عن المادة لا عن إضافتها و كذلك حكم مدركاتها .

الحجة الثانية و هي الّتي عوّل عليها الشيخ في كتاب المباحثات و اعتقد أنها أجلّ ما عنده في هذا الباب . ثم إنّ تلامذته أكثروا من الاعتراضات عليها ، والشيخ أجاب عنها و تلك الأسؤلة و الأجوبة رأيتها متفرقة في مجموعة مشتملة على مراسلات وقعت بين الشيخ و تلامذته ، فنورد هاهنا على الترتيب مع زوائد سانحة لنا في الإتمام .

فالحجة إنا يمكننا أن نعقل ذواتنا ، و كلّ من عقل ذاتاً فله ماهية تلك الذات فاذاً لنا ماهية ذاتنا فلايخلو إما أن يكون تعقلنا لذاتنا لأنّ صورة اُخرى مساوية لذاتنا حصلت في ذاتنا ، و إما أن يكون نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا ، والأول محال لأنه جمع بين المثلين فتعين الثاني ؛ فكلّ ما ذاته حاصلة لذاته كان قائماً بذاته ، فإذن النفس جوهر قائم بذاته ، و كلّ جسم و جسماني غير قائم بذاته فالنفس جوهر غير جسماني .

قال السائل : إنا لانسلّم أنّ إدراكنا لذاتنا يقتضي أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا ، لم لايجوز أن يكون هو أثراً مّا حصل لنا من ذاتنا فلا يكون ذلك هو حقيقة ذاتنا ؟ فعلى هذا يكون لنا حقيقة يحصل منها أثر فينا فنشعر بذلك الأثر ، فلا يكون ذلك الأثر هو الحقيقة ، فلايكون قد حصل لنا ذاتنا مرّتين .

قال المجيب : قد سبق (١) أنّ الإدراك ليس إلّا بثبوت حقيقة الشيء فقوله : إنه

---

(١) أقول : ادراكنا لذاتنا اما حضورى بمعنى أن هويتنا التى هى ذاتنا ادراكنا ، و هى أيضاً مدركة و مدركة و هذا هو المطلوب الذى اخذ فى الاستدلال ، و اما حصولى و هو اما صورة مساوية لذا تنا فان صورة الشيء ماهيته التى هوبها ما هو ، و هذا هوالمأخوذ فى الاستدلال بانه جمع بين المثلين . واما حصولى و نقول بان العلم بالشيء بنحوا لشبحية فهو حينئذ أثر من ذاتنا ، و اما حصولى و نقول بالمثلية و مع هذا نقول بحصول أثر من ذاتنا لذاتنا لعدم اكتناهنا بحقائق ذواتنا فعلمنا بذاتنا بالخواص و اللوازم كما فى العلم الرسمى لا الحدى ، فهذا القول من المجيب لايدفع حصول الاثر بهذا المعنى الاخير ، وان دفع ما قبله . والحق فى الجواب عن هذا السؤال أن يقال : نحن نعلم ذاتنا بهويتنا الجزئية التى نشيراليها بأنا ، وكل صورة غير هويتنا نشير اليها بهوشبحاً كانت أورسماً أوصورة مساوية ـ س ر ه .

يحصل لنا أثر منه فنشعر بذلك الأثر إما أن يجعل الشعور نفس الأثر أو أمراً مغايراً لذلك الأثر تابعاً له ؛ فإن كان نفس ذلك الأثر فقوله فنشعر بذلك الأثر لامعنى له بل هو مرادف (١) لقوله يحصل لنا أثر ، و إن كان الشعور (٢) تبعه فاما أن يكون ذلك الشعور هو حصول ماهية الشيء أو حصول ماهية غيره ؛ فإن كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ماليس ماهية الشيء ومعناه ، و إن كان هو هو فيكون ماهية الذات تحتاج في أن يحصل لها ماهية الذات إلى ذلك الأثر ، فيكون ماهية الذات غير موجودة إلى أن حصلها ذلك الأثر ، فلايكون تلك الماهية متأثرة بل متكوّنة هذا خلف . و إن كانت ماهية الذات لنا بحال اُخرى من التجريد و التجديد أونزع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون المعقول هو ذلك المتجدد المتجرد ، و كلامنا فيما إذا كان المعقول هوجوهر نفسنا الثابت في الحالين .

قال السائل : سلّمنا إنانعقل ذواتنا ولكن لم قلتم بأنّ من عقل ذاتاً فلمماهية تلك الذات ، و إلّا لكنّا إذا عقلنا الإله والعقول الفعالة وجب أن يحصل لنا حقائقها .

قال المجيب : الحاصل فينا من العقل إن أمكننا أن نعقله هو العقل الفعال من جهة النوع و الطبيعة لا من جهة الشخص ، لأنّ أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال ، و المعقول من حقيقتك لايفارق حقيقتك في النوع و الماهية ، ولابالعوارض أصلا ، ولاتفارقه بالشخص فيكون هوهو بالشخص كما هوهو بالنوع ، وأمّاالعقل الفعال وما يعقل منه فهو هو في المعنى ؛ و ليس هوهو في الشخص .

أقول : الحق (٣ - ٤) إنّ الطبيعة النوعيةالّتي للعقل الفعال لايمكن تعدد أشخاصها

---

(١) اذ العلم فى قولنا نعلم بالبياض نفس البياض الحاصل فى الذهن لاتحاد العلم والمعلوم بالذات كما قالوا : ان العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء فى العقل ، لكن هذا بحث لفظى اذ لوأ سقط قوله فنشعر بذلك الاثر أو جعل الباء سببية أى نشعر بالنفس بسبب ذلك الاثر لم يرد ـ س ر ه .

(٢) هذا مبنى على كون الباء سببية كما قلناه لاصلة للشعور اذلا معنى لكون حصول ما هية الذات أو حصول ماهية غيرها شعوراً بالاثر بل ان كان كان شعوراً بالذات أو بغيرها ، و كان الشعور بالاثر نفس حصول الاثرالمتبوع كما لا يخفى ـ س ر ه .

(٣) أقول الحق ان قول المجيب لاغبار عليه ، فان بناء كلامه على أن للعقول ☆

(٤) و الحق ان مرادالشيخ فيماأجاب بههوالذى اختاره المصنف ره فى الجواب ☆

لا في الخارج ولا في الذهن ؛ إذالبرهان قائم على أنّ نوع كل واحد من الجواهر المفارقة منحصر في تشخّص العقول من لوازم نوعياتها ، ولو تعددت أفراد ماهية واحدة لكان

☆ ماهيات كما هو مذهبهم ، و على امكان العلم الحصولي لنا بالنسبة اليها ، وحينئذ فنقول: لما كان العلم الحصولي بالشيء غير المعلوم لا كالعلم الحضوري الذى هو عين المعلوم والماهية محفوظة فى أنحاء الوجودات كما هو التحقيق و اكتناه ماهية الممكن وتحديدها ممكن و ان لم يمكن اكتناه وجوده ، و معلوم أن الكلي العقلي بوجه شخصي بل ليس اعتبار شخصيته غير اعتبار كليته كما سيأتي ، بل الجزئي المجرد أيضاً يدرك بالعقل كالكلي مطلقاً فان وظيفة العقل درك الكليات و درك الذوات الجزئية من المجردات كانت الطبيعة النوعية للعقل الفعال هي هو بالمعنى ، وليس هي هو بالشخص والوجود ، والمراد بالشخص نفس الطبيعة النوعية باعتبار شخصيتها بالوجود العقلي ، و حصولها فى النفس الناطقة الجزئية ، فان الموضوع من جملة المشخصات ، و انحصار نوعه فى الشخص انما هو فى الخارج . و أما فى الواجب تعالى فنقول : اذا حصل لنا العلم الحصولي به باسمائه وصفاته بان حصلنا عنوانات مطابقة لها ككونه وجوداً صرفاً بسيط الحقيقة عليماً بالعلم الحضورى علماً اجمالياً فى عين الكشف التفصيلي قديراً عام القدرة الوجوبية و هكذا فهو هو فى المعنى أى فى عنوانات الاسماء و الصفات و ليس هوهو فى الوجود . و أيضاً قد تقرر انه كما أن حقيقة الواجب فى الخارج عين حقيقة الوجود فى الخارج ، كذلك ماهيته فى الذهن عين مفهوم الوجود ، فمفهوم الوجود المطلق للواجب تعالى بمنزلة الماهية للممكن ، لان الوجود ينتزع من نفس ذات الواجب تعالى كما أن الانسانية المصدرية ينتزع من نفس ذات الانسان أو أن مفاهيم الاسماء والصفات كالماهية لواجب الوجود تعالى ، كيف والكثرة المعتبرة فى الكلي أعم من أن يجوزها العقل أو يقدرها ، و لذا مفهوم واجب الوجود كلي . ثم لولا ذلك كان اطلاق الطبيعة النوعية فى كلامه تهافتاً وماقالوا : ان تعدد أفراد نوع واحد بالمادة ولوا حقها حق ، ولكن المادة هنا يشمل الموضوع بل المتعلق كما فى النفوس المتعددة ، فالتعدد هنا باعتبار القوابل ، ولاغرو فى وجود القابل للذى هو متحد مع العقل الفعال فى الماهية لا فى الوجود ، و مع هذا كليات الجواهر جواهر، و هو مقام آخر . نعم لو نفى العلم الحصولي و انحصر العلم بها فى الحضورى ☆

☆ و هو أن ذاتنا يحصل لنا بهويتها المشتملة على الماهية والشخص و هو العلم الحضورى بخلاف العقل الفعال فان الحاصل منه هو الماهية والمعنى دون الهوية وهو العلم الحصولي، وليس يعني به ان الموجود فى الذهن فرد آخر من نوع العقل الفعال حتى يرد عليه ما اورده ره ـ ط مد .

امتياز كلّ من تلك الأفراد بعرض غير لازم للطبيعة ، والعرض الغير اللازم للنوع محتاج عروضه إلى فاعل منفصل الذات ، و قابل ذي تجدد و انفعال ، فلم يكن المفارق مفارقاً هذا خلف . فالأولى في الجواب أن يقال : الحاصل في نفوسنا من تلك الحقائق البسيطة ليس كنه حقيقتها بل مفهومات عـامة كمفهوم الجوهر المفارق ، و مفهوم العقل أو غير ذلك .

قال السائل : فإنا ارتسم في عقلنا صورة مساوية لماهية الإله فيكون ماهية الإله تعالى مقولة على كثيرين في الخارج .

قال المجيب : البرهان إنما قام على أنّ تلك الماهية غير مقولة على كثيرين في الخارج ، فأما على كثيرين في الذهن فلم يقم .

أقول : حاشا الجناب الإلهي أن يكون له ماهية محتملة للشركة بين كثيرين لافي الخارج ولافي الذهن ، كيف و ذاته صرف الوجود القائم بذاته التام الّذي لا أتمّ منه ولا

☆ وانه بالاضافة الا شراقية اليها عن بعد كمايقول فيادراك الطبائع الكلية انه بالاضافة الاشراقية الى أرباب الانواع كمامر في السفرالاول غيرمرة ، و في تعاليقنا عليه لم يتعدد حينئذ لان كل النفوس مشاهدة لشيء واحد ولها علم واحد و هوعين المعلوم كما هوشأن العلم الحضورى ، كما أن الصورة المعقولة من الفرس شيء واحد ولو وجد في الف عقل اذلا ميز في صرف شيء ، ولا قابل ولا مقبول حينئذكما لاعلم غيرالمعلوم لكن على هذا ما جعله اولى من حصرالعلم بها بالتعريف الرسمي ، بل ان الحاصل منها في نفوسنا مفاهيم عامة ليس أولى بل لايوافق ما ذكرناه من مذاقه فالموافق لمذاقه أن يقال : حصول ماهية شيء لشيء و العلم الحضورى له مراتب ، فان علم النفس بذاتها حين كونها عقلا بالقوة حضورى ، و حين كونها عقلا بالفعل و عرفت نفسها فعرفت ربها أيضاً حضورى ، و أين هذا من ذاك . و ما ذكره من تعقلها بمفهومات عامة ليس على ماينبغي ، لانا اذا أردنا أن نعرفها بتعريفات مساوية نقول : مثلاالعقل الاول جوهر مفارق في ذاته و في فعله عن المادة أو أول صادر من الاول تعالى أوعلة للثاني و قد علمت أن الاولية و الثانوية كالمقومين لهما أو مطلوب لنفس الفلك الا عظم .

ان قلت : هذه آثار له و ليس حكاية عنحقيقته ، فليس هوهو في الماهية .

قلت : المراد مبدء هذه الاثار أعني فصله المنوع فان كل عقل نوعه منحصر في شخصه كما أن فصل الحيوان مبدء الحس والحركة لا الحس و الحركة ، وفصل الانسان مبدء النطق العرضي ،الذى هودرك الكليات أوالتكلم بالحروف الموضوعات ـ س ره .

مكافىء له ، إذ كلّ ماله ماهية كلّية يكون تشخصه زائداً عليه . و كذا الوجود لكونه عين التشخّص ، فكلّ ماهية أوذي ماهية فهو ممكن الوجود . فالحق في الجواب أن يقال : نحن لانعرف حقيقة الباري بكنهه بل نعرف بخواص و لوازم إضافية أو سلبية .

قال السائل : سلّمنا أنّ من عقل ذاتاً فإنه يحصل له ماهية المعقول ، لكن لم لايجوز أن يحصل ذاتي في قوتي الوهمية فتشعر قوتي الوهمية بها ؟ كما أنّ القوة العاقلة تشعر بالوهمية (١) ، فعلى هذا لايكون القوة العاقلة مقارنة لذاتها بل للقوة الوهمية ، كما أنكم تقولون القوة الوهمية غير مقارنة لذاتها بل للقوة العاقلة .

قال المجيب : شعورك بهويتك ليس بشيء من قواك و إلّا لم يكن المشعور بها هو الشاعر ، و أنت مع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك و أنك أنت الشاعر و المشعور به .

و أيضاً فإن كان الشاعر بنفسك قوة أُخرى فهي إما قائمة بنفسك فنفسك الثابتة للقوة الثابتة لنفسك ثابتة لنفسك و هوالمطلوب ، و إن كانت غير قائمة بنفسك بل بجسم فنفسك إما أن تكون قائمة بذلك الجسم أولا تكون ؛ فإن لم تكن وجب أن لا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ، ولاإدراك لذاتك بخصوصها بل يكون جسم مايحسّ بشيء غيره كما تحس بيدك و رجلك . و إن كانت نفسك قائمة بذلك الجسم فذلك الجسم حصلت فيه نفسك ، و حصلت فيه تلك القوة الشاعرة بنفسك ، فتلك النفس و تلك القوة وجودهما لغيرهما ، ولاتكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها لأنّ ماهية القوة والنفس معاً لغيرهما و هو ذلك الجسم .

قال السائل تقريراً لهذا البحث : لم لايجوز أن يكون إدراكي لذاتي بحصول ذاتي في شيء نسبته (٢) إلى ذاتي كنسبة المرآة إلى البصر ؟ .

(١) ان قيل : هذا قياس مع الفارق لان النفس علة للقوى والعلة محيطة بالمعلول فتدركه ، و المعلول لاتحيط بالعلة فلا يدركها الا على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض .

قلنا : الشعور بالنفس المسلم عند السائل ليس الا هذا القدر وهو يتأتى من الوهمية - س ر ه .

(٢) و ذلك الشيء كالعقل الفعال و انما كان هذا تقريراً للسؤال الاول لان الوهم أيضاً كان هناك كمرآة فالثاني أعم من الاول - س ر ه .

قال المجيب : الّذي يتوسط فيه المرآة إن سلّم أنه مصور في المرآة فيحتاج مرّة ثانية أن يتصور في الحدقة ، فكذلك هاهنا لابدّ وأن ينطبع صورة ذاتنا مرّة أُخرى في ذاتنا .

قال السائل : لم لايجوز أن يكون إدراكي لذاتي بحصول صورة أُخرى في ذاتي ؟ بيانه إلى حال ما أعقل نفس زيد إما أن لا أعقل نفسي و هو محال ، لأنّ العاقل للشيء عاقل بالقوة القريبة من الفعل بكونه عاقلا و في ضمنه كونه عاقلا لذاته ، و إما أن أعقل نفسي في ذلك الوقت و حينئذ لا يخلو إما أن يكون الحاصل في نفسي من نفسي و من زيد [1] صورتان أو صورة واحدة ؛ فإن كانت واحدة فحينئذ أنا غيري و غيري أنا ، إذ الصورة الواحدة من النفس مرّة واحدة يكتنفها أعراضي ، ومرّة أُخرى يكتنفها أعراض زيد ، و إما أن كان الحاصل صورتين فهو المطلوب .

قال المجيب : أنت إذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتك ، و إذا عقلت إنسانية زيد فقد أضفت [2] إلى ذاتك شيئاً آخر و قرنته به ، فلا يتكرر الإنسانية فيك مرّتين بل يتعدد بالاعتبار . و اعلم أنّ الفرق حاصل بين الإنسانية المطلقة المعتبرة بذاتها ، و بين الانسانية من حيث أنها كلية مشترك فيها بين كثيرين ، فإنّ الأول جزء ذاتي ، وأما الإنسانية العامة فهي الإنسانية مع قيد العموم فلا يكون جزء ذاتي .

قال السائل : إنّ القسم [3] الّذي أخرجتموه أيضاً باطل ، بيانه إنا إذا قلنا موجود

---

(١) أى من نفس زيد و لايخفى ان هنا شقاً ثالثاً و هو أن تعلم نفسك حضوريا ، و نفس زيد حصولياً ـ س ر ه .

(٢) أى أضفت الى النفس التى هى جزء ذاتك التى هى مجموع النفس و البدن أو مجموع النفس والاعراض المكتنفة شيئاً آخر قرينه و هو الاضافة الى أعراض زيد . و الحاصل اختيار الشق الثانى و هو أن الحاصل منهما صورة واحدة و هو المعلوم الحضورى أى حضور نفسى حضور نفس زيد و لا تعدد الا فى المضاف اليه ، و المراد بانسانية زيد نفس زيد لان شيئية الشيء بالصورة فانسانية الانسان بالنفس دون البدن ، و قس عليه الانسانية المذكورة فى ذيل قوله : و اعلم الخ اذ الكلام فى النفس . و الاولى ما فى المبدء و المعاد حيث قال فى هذا المقام : فلا يتكرر النفس فيك مرتين بل يتعدد بالاعتبار ، ولست أقول النفس مع قيد الاطلاق جزء نفسى لان قيد الاطلاق مفهوم خارج عن حقيقة نفسى بل أعنى به عدم التقييد بشيء وجودياً كان أوعدمياً انتهى ـ س ر ه .

(٣) أى فى أصل الحجة حيث قلتم فتعين أن يكون تعقلنا لذاتنا بحضور ذاتنا لذاتنا ـ س ر ه .

لذاته يفهم منه معان ثلاثة :

أحدها إنّ ذاته لاتتعلّق في وجوده بغيره .

الثاني إنّ (١) ذاته ليست حالّة في غيره مثل البياض في الجسم ، و هذان القسمان باطلان لأنهما سلبيتان ، و المدركية أمر ثبوتي ، و هو عبارة عن حصول صورة المعلوم للعالم .

والثالث إنّ ذاته مضافة إلى ذاته وذلك أيضاًمحال لأنّ الاضافة تقتضي الإثنينيّة ، والوحدة تنا فيها ، لايقال : إنّ المضاف والمضاف إليه أعم مما إذا كان كل واحد هو الآخر أو غيره ، ولايمكن نفي العام بنفي الخاص ، فإنّ هذه مغالطة لفظية ، كما إذا قيل المؤثر يستدعي أثراً و ذلك أعم من أن يكون المؤثر هو الأثر أو غيره . فيلزم منه صحة أن يكون الشيء مؤثراً في نفسه ، فكما أنّ ذلك باطل فكذا هاهنا .

قال المجيب : حقيقة الذات شيء و تعينها غير ، والجملة الّتي هي الأصل و التعين شيء آخر ، و هذا لايختلف سواءاً كان التعين من لوازم الماهية كما في الإله و العقول الفعالة أولايكون كذلك كما في الأنواع المتكثرة بأشخاصها في الوجود . وهذا القدرمن الغيريّة يكفي في صحة الإضافة ، و لهذا التحقيق صحّ منك أن تقول ذاتي وذاتك .

أقول : هذا الجواب ضعيف ؛ فإنّ البسيط الحقيقي المتشخص بذاته ليس فيه اعتباران متغايران ـ الذات و التعين ـ و قد سبق حلّ هذا الشك الواقع في علم البسيط بذاته في مبحث تحقيق المضاف ، و تحقيق مسألة العلم .

قال السائل : هذه الحجة منقوضة بإدراك الحيوانات أنفسها مع أنّ أنفسها غير مجردة ، ولايلتفت إلى قول من ينكر إدراكها لذواتها لأنها تطلب الملائم و تهرب عن المنافر ، و ليس طلبها لمطلق الملائم وإلّا لكان طلبها لملائم غيرها كطلبها . و أيضاً لو كانت طالبة للملائم المطلق لكانت طالبة للملائم من حيث هو ملائم و ذلك كلّي فتكون البهيمة

(١) لايخفى انه لادلالة لقولنا موجود لذاته عليه باحدى الدلالات ، و الصواب ليست حالة فى غيره ، و لعله سهو من الناسخ ، و الدليل عليه قوله فى المبدء و المعاد نفهم منه معنيين أحدهما أن ذاته لا تتعلق فى وجوده بغيره أولا بحل فى غيره ، وثانيهما أن ذاته مضافة الى ذاته ـ س ر ه .

مدركة للكلّيات و ليست كذلك ، فإنّ البهيمة تطلب ما يلائم لنفسها و إدراكها له يستلزم إدراكها لنفسها المخصوصة ، فإنّ العلم بإضافة أمر إلى أمر يقتضي العلم بكلا المتضائفين .

قال المجيب : إنّ نفس الإنسان تشعر ذاتها بذاتها ، ونفوس الحيوانات الآخر لاتشعر ذواتها بذواتها بل بأوهامها في آلات أوهامها ، كما تشعر بأشياء آخر بحواسها و أوهامها في آلات تلك الحواس و الأوهام ؛ فالشيء الّذي يدرك المعنى الجزئي الّذي لايحس وله علاقة بالمحسوس هو الوهم في الحيوانات ، و هو الّذي تدرك به أنفس الحيوانات ذواتها ، لكنّ ذلك الإدراك لايكون بذواتها ولا في آلة ذواتها الّتي هي القلب بل في آلة الوهم بالوهم ، كما أنها تدرك بالوهم و بآلته معان آخر ، فعلى هذا ذوات[١] الحيوانات مرّة في آلة ذواتها وهي القلب [٢] ، و مرّة في آلة وهمها و هي مدركة من حيث هي في آلة الوهم .

قال السائل : فما البرهان على أنّ شعورنا بذواتنا ليس كشعور الحيوانات .

قال المجيب : لأنّ القوة المدركة للكلّيات يمكنها أن يدرك ماهية ذاتها مجرّدة عن جميع اللواحق الغريبة ، فإذا شعرنا بذاتنا الجزئية المخلوطة بغيرنا شعرنا بواحد مركّب من أمور نحن شاعرون بكلّ واحد منها من حيث يتميّز عن الآخر و أعني بتلك الأمور حقيقة ذاتنا و الأمور المخالطة لها ، و يجوز أن يتمثّل لنا حقيقة ذاتنا و إن كانت سائر الأمور غائبة عنا ، و إدراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق .

---

(١) أى لها ظهوران أحد هما ظهور أصلى عينى و هو وجود نفسها المتعلقة بالروح البخارى القلبى ، و ثانيهما ظهور ظلى علمى و هو صورة النفس القائمة بالة و همها و هى الدماغ - س ر ه .

(٢) لان الركن الاعظم من ذاتها هو الشوقية المنشعبة الى الشهوة والغضب وهى قائمة بالروح القلبى ، ألاترى انهم يقولون ان الروح القلبى والدم الذى هو مركبه يبرز الى الخارج شيئاً فشيئاً فى الفرح واللذة : ويهرب الى الداخل و يجتمع فى المبدء دفعة فى الخوف ، وأما المدركة فى الحيوانات العجم فلقضاء وطر الشوقية . والتحقيق ان القلب آلة الشوقية ، وأماذات النفس الحيوانية التامة فلها تجرد برزخى وبقاء بمعنى أن صورتها بعد الموت تلتحق بعالم المثال ، ومعناها المضاف الى بدنها تتصل برب نوعه بعد الاستكمال - س ر ه .

أقول : هذا في الحقيقة [1] رجوع عن [2] هذه الحجة إلى الحجة الأولى ، والحقّ إنّ نفوس الحيوانات مدركة لذواتها بنفس ذواتها إدراكاً خيالياً لا بآلة الخيال بل بهوياتها الإدراكية ، و ذلك يقتضي تجردها عن أبدانها الطبيعية دون الصور الخيالية ، وقد مرّ منا البرهان على تجرد النفوس الخيالية عن هذا العالم . و الفرق بين نفوسها و نفوس خواص الإنسان أنّ هذه النفوس تدرك ذاتها مجردة عن جميع الأبعاد و الصور و الأشكال و غيرها .

قال السائل : ليس إذا أمكننا أن نميّز ذواتنا عما يخالطها في الذهن وجب أن يصح ذلك في الخارج ، يعني هذا التفصيل شيء نفعله و نفرضه في أذهاننا و أنّ ما عليه الوجود بخلاف ذلك ، و هذا غير مختص بما إذا أدركنا ذواتنا كلية أو جزئية مخلوطة .

ثم(بل ـ خل) التحقيق [3] إنّ كلّ ما يدرك شيئاً فله ذلك المدرَك كلّياً كان أوجزئياً ،

---

(١) هذا منه قدس سره غريب لان ملخص الحجة الاولى أن النفس تدرك الكليات وهي غير منقسمة فلابد أن لايحل في الطرف المنقسم أو الغير المنقسم من الجسم فيكون مدركها مجرداً ، وأين هذا مما ذكره المجيب هنا وهوابداء الفرق بين ادراكنا لذاتنا وادراك الحيوانات لذواتها بانه يمكن لنا أن ندرك صرف ذاتنا مجردة عن الغرائب كما ذكره في نفوس خواص الانسان ، فهذا ليس بالقوة الوهمية المخلوطة بالغير المدركة للمعاني المضافة الى الصور بل بذاتنا بخلاف الحيوانات فانها تدرك ذواتها مخلوطة فلا حاجة حينئذ الى مؤنة زائدة بل يكفي الوهم على أنه يمكن أن يقال في الحجة الاولى درك الكليات مأخوذ ومراد المجيب بماهية الذات ما به الشيء هوهو أي هويتها البسيطة المجردة عن الاجنبيات كما في ادراك المفارقات ذواتها العينية الشخصية، نعم يقرب الوجه الاخر لهم المذكور في الحجة الاولى ، وبعد اللتيا والتي تلك الحجة كانت لاثبات التجرد ، فلو تمسك بها لمطلب آخر وهوابداء الفرق المذكور لم يقل هذا رجوع اليها لاثبات أصل المطلب ـ س ر ه .

(٢) لايبعد أن يكون مراد الشيخ بقوله القوة المدركة للكليات مجرد التعريف ، و بادراك ماهية الذات مجردة عن العوارض الغريبة ادراك هوية النفس مع الصفح عن اللواحق البدنية علماً حضورياً لا ادراك ماهياتها الكلية ، فلايكون خروجاً من الحجة الى حجة اخرى ـ ط مد .

(٣) قد شرع السائل في الاحتجاج على تجرد النفس الحيوانية فارتد المعترض ☆

والحمار إذا أدرك ذاته المخلوطة فله ذاته المخلوطة ؛ فإذن على كل الأحوال الحمار ذاته موجودة له وليس ذلك إلّا قوة واحدة فذاته مجردة له .

و مما يبطل قولكم : إنّ المدرك لذات الحمار قوة غير ذاته أن نقول : المدرك لذاته إن لم يكن هو ذاته بل قوة أُخرى فإن كانت تلك القوة في الحمار فذات الحمار في الحمار ، و إن كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به ، فلم يكن الحمار مدركاً لذاته ، وقد أبطلناه أولا .

و أيضاً لو سلّمنا أنّ الحمار يدرك ذاته لا بذاته بل بجزء من ذاته فذلك الجزء له صورة ذاته ، فذلك الجزء مجرّد .

و أيضاً فإذا حصلت نفس الحمار في آلة قوته الوهمية مع كونها مخلوطة (١) وجب أن يكون آلة التوهم حيّة بتلك النفس كما أنّ آلة النفس حيّة بها .

و أجابوا عن هذا الآخر بأن قالوا : حصول تلك الصور في الوهم يشبه الخضرة الحاصلة من الانعكاس ، و حصولها (٢) في آلتها الخاصة كحصول الخضرة الأصلية من الطبيعة . هذا تمام ماقيل في هذا المقام ، والتحقيق ما لوّحناه إليك منا الكلام .

الحجة الثالثة و هي قريبة (٣) المأخذ من الأُولى أنّ نفوسنا يمكنها أن تدرك

---

* مستدلا على ما به النقض ، ولماكان ماذكره صحيحاً ملائما لمذاق المصنف قدس سره في الحيوانات التامة لم يجب عما ذكره الاعن الاخير لسخافته ـ س ر ه .

(١) لان الحي ماحصل له النفس ، والالة أيضاً ما حصل لها الصورة العلمية من النفس المطابقة لها كما ينادي بهم جوابهم ان صورة النفس كعكس الخضرة فلايكون منشأ الحياة . ولكن قوله : و تلك النفس حية بها ان أراد بها لزوم الدور فجوابه أن حياة النفس موقوفة اعداداً على الالة ، وحياة الالة موقوفه ايجاباً على النفس . على أن النفس في الموضعين مختلفة ، و ان أراد شيئا آخر فليصوره حتى نتكلم فيه ـ س ر ه .

(٢) أي حصول الصورة بمعنى ما به الشيء بالفعل و هي نفس النفس في آلتها الخاصة أي القلب ـ س ر ه .

(٣) قد مر أن ملخص الاولى أن الكلي غير منقسم فمحله غير منقسم ، يرشدك اليه التخصيص في الوجه الاخير بالبسائط المعقوله . وملخص هذه ان الكلي مجرد عن العوارض المبهمة فكذلك محله والالكان الكلي محفوفاً هذا خلف و لايخفى قرب مأخذ هما ـ س ره .

الإنسان الكلّي الّذي يكون مشتركاً بين الأشخاص الإنسانية كلّها ؛ ولا محالة يكون ذلك المعقول مجرداً عن وضع معين و شكل معين و إلّا لما كان مشتركاً بين الأشخاص ذوات الأوضاع المختلفة و الأشكال المختلفة ، و ظاهر أنّ هذه الصورة المجردة أمر موجود ، و قد ثبت أنّ الكلّيات لاوجود لها في الخارج فوجودها في الذهن ، فمحلّها إما أن يكون جسماً أولا يكون ، والأول محال و إلّا لكان له كمّ معين و وضع معين بتبعية محلّه ، و حينئذ يخرج عن كونه مجرداً و هو محال ، فإذن محلّ تلك الصورة ليس جسماً فهو إذن جوهر مجرد .

و لقائل أن يقول : الصورة الكلّية المعقولة من الإنسان هل لهاوجود أم لا ؟ فإن لم يكن لها وجود فكيف يمكن أن يقال إنّ محلّها يجب أن يكون كذا ، و إن كان لها وجود فلا محالة هي صورة شخصية حالّة في نفس إنسانية شخصية ، لاستحالة أن توجد المطلقات في الأعيان ، و هي من حيث أنها صورة شخصية قائمة بنفس شخصية غير مشترك فيها بين الأشخاص ، أما أولا فلأنّ الأمر الشخصي لايكون مشتركاً فيه ، و أماثانياً (١) فلأنّ الصورة عرض قائم بالنفس و الأشخاص جواهر مستقلة بذواتها ، فكيف يمكن أن يقال إنّ حقيقة الجواهر القائمة بذاتها عرض قائم بالغير ؟ .

فإن قالوا : إنّ المعنيّ بكون تلك الصورة كلية أنّ أيّ شخص من الأشخاص

(١) نعم الصورة عرض خارجي لان العرض عندهم عرض عام شامل لمقولات الاعراض مطلقاً و لمقولة الجوهر في الذهن لكنها جوهر ذهني كما قالوا : ان كليات الجواهر جواهر . و أما عند المصنف قدس سره فالكليات العقلية مجردات نورية و مثل الهية مشاهدة عن بعد . ان قلت : حينئذ يكون الامر أصعب اذ كيف يكون مجرد نوري مشتركا فيه بين الاشخاص الظلمانية . قلت : من يقول بهذا الايتحاشى عن كون بعض أفراد نوع واحد مجرداً و بعضها مادياً ، و معنى الحمل والهوهوية بينهاوالاشتراك فيها أن شيئية ماهية الكلي العقلي شيئية ماهياتها ، و شيئية وجوده حقيقة شيئية وجودها وهي رقائقة ، والحقيقة هي الرقيقة بنحو أعلى و بلاتجاف عن مقامه الاسنى ، و الرقيقة هي الحقيقة بنحو أضعف مثله كمخروط نور قاعدته عندالرقائق ، ورأسه الذى جامع لجميع ما في القاعده بنحو اشد عند حقيقتها ، فان ذلك الرأس كنقطة راسمة لاضلاع مثلث يدور على نفسه فيتحقق مخروط فتلك النقطة روح النقاط المفروضة في أبعاد ذلك المثلث ، و كأنها خلاق لها و بسيطة الحقيقة التي هي كلها بنحوأعلى ـ س ر ه .

الإنسانية سبق إلى النفس كان تأثيره في النفس ذلك التأثير ، و لو أنّ السابق إليها هو الفرس لما كان أثره فيها ذلك الأثر بل أثر آخر .

فنقول : إذا كان المعنيّ بكون الصورة كلّية ذلك فلم لايجوز أن يحصل هذه الصورة على هذا الوجه في محلّ جسماني ؟ فيرتسم مثلا في الدماغ من مشاهدة إنسان معين صورة بحيث لوكان المرئي بدل ذلك الشخص أيّ إنسان شئت لكانت الصورة الحاصلة منه في الدماغ تلك الصورة .

فإن قالوا : لأنّ تلك الصورة لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب الجسم مقدار معين و شكل معين و ذلك يمنع من كونها كلّية .

قلنا : وكذلك الصورة الحاصلة في نفس الشخص تكون صورة شخصية و تكون عرضاً قائماً بمحل معين ، و ذلك يمنع عن كونها كلّية ، فإن كان ما يحصل للصورة بسبب حلولها في الجسم من الشكل و المقدار بالعرض مانعاً من كونها كلّية ؛ فكذلك ما يحصل للصورة بسبب حلولها في النفس من الوحدة الشخصية و العرضية وجب أن يكون مانعاً من الكلّية ، وإن أمكن أن يؤخذ الصورة القائمة بالنفس باعتبار آخر حتى تصير كلّية بذلك الاعتبار وإن كان اعتبار وحدتها وشخصيتها وحلولها في النفس الشخصية مانعاً من كون الصورة كلّية ، جاز أيضاً أن يؤخذ الصورة القائمة بمادة جسمانية كالدماغ و غيره باعتبار يكون هي بذلك الاعتبار كلّية ، و إن كان باعتبار مقدارها و شكلها و وضعها جزئية . و بالجملة فالصورة سواءاً كانت في النفس أو في الجسم فهي لايكون مشتركاً فيها من كلّ الوجوه ، لأنّ وحدتها الشخصية مانعة من العموم والكلّية ، ثم إنها مع ذلك يكون مشتركاً فيها باعتبار آخر .

أقول : هذا إشكال صعب الانحلال ، مذكور في مبحث الماهيات في العلم الكلّي ، و مباحث الكلّيات في علم الميزان ، و قد تفصّينا عنه بأنّ مناط الكلّية و الاشتراك بين كثيرين هو نحو الوجود العقلي ، فالصورة و إن كانت واحدة معينة ذات هوية شخصية لكنّ الهوية العقلية ، و التعين الذهني ، و التشخص العقلي لاينا في كون الصورة متساوي النسبة إلى كثيرين ، ولا يمنع التشخص العقلي ـ الكلّية ـ و إنما المانع عن العموم

و الاشتراك هو الوجود المادي ، و التشخص الجسماني الّذي يلزمه وضع خاص ، و أين خاص ، و مقدار خاص ، فتختلف نسبة هذا الشخص إلى غيره من الأشخاص الجسمانية ، و الهويات المادية ذوات الأوضاع المختلفة . و ليس [١] عندنا اعتبار كون الصورة العقلية كلّية مشتركاً فيها غير ، و اعتبار كونها موجودة متشخصة بتشخص غير ، لأنّ ذلك الوجود نحو آخر من الوجود أشدّ و أوسع من أن ينحصر في حد جزئي ، و يقصر رداؤه عن الانسحاب على كثيرين متوافقين في سنخ ذلك المعنى المحمول ، و جميع المعاني [٢] و الماهيات في أنفسها و بحسب حدّ معناها مما لا يأبى عنه الحمل على كثيرين ، و كذلك إذا وجدت بوجود عقلي غير مقيّد بوضع خاص ومقدار خاص ، إذالو جود العقلي نسبتها إلى جميع الأوضاع و المقادير و الأمكنة نسبة واحدة ، فالصورة الع لية لماهية الإ نسان من حيث وجودها مشتركفيها بين كثيرين من نوعها ، ومن حيث ماهيتها ومعناها محمولة على كثيرين .

ثم إنك قد علمت من طريقتنا في العقل و المعقولات أنّ التعقل ليس بحلول الصورة المعقولة في الجوهر العاقل حتى يكون صورة الجوهر عرضيّاً ، ويلزم الإشكالات المذكورة في الوجود الذهني ؛ و هاهنا ؛ و مباحث علم الباري ، بل الصورة العقلية للجواهر جواهر قائمة بذواتها و بمبدعها ، و هي في باب الوجود و التجوهر أقوى من ما هي صورتها من الصور الخارجية المادية لكونها مفتقرة الوجود إلى المواد المتجددة الانفعالات و الاستحالات .

و أما الكلام في صحة هذا البرهان و دلالتها على تجرد النفوس .

---

(١) لله قده أن يتفا خر ويباهي بجعله ما هو مناط الشخصية بعينه مناط الكلية كما تفاخر أرسطو بجعله ما هو مناط شبهة الثنوية مناط الدفع كماهوالمشهورشكرالله سعيهما - س ر ه .

(٢) يعني ان ذلك الوجود لسعته يقتضي الاشتراك بين كثيرين ، و أما شيئية ماهيته فهي ليست مناط الكلية كمازعم بعضهم لانها في نفسهالا كلية و لاجزئية ، نعم هي وان لم تقتض الاشتراك لكنها لاتأبى عن الحمل على كثيرين فان لها حيثية القبول فقط فالصورة من حيث الوجود مشترك فيها و من حيث الماهية محمولة على كثيرين لان الحمل من المعقولات الثانية - س ر ه .

فأقول : إنّ هذا البرهان برهـان قاطع لكن على تجرّد بعض النفوس الإنسانية لا النفوس العامية ، إنما يدل على تجرّد نفس تعقّل الصور العقلية و يشاهدها من حيث عقليّتها ، و نحو وجود ها العقلي المشترك فيه بين الأعداد الّذي لا يحصل إلّا بعدتجريد المعنى الواحد عن القيود و الزوائد و الخصوصيات . و بالجملة كلّ من يمكن له أن يلاحظ صورة الحيوان مثلا بنحو من الوجود لا يكون لها بحسبه مقدار خاصّ ؛ و مكان خاصّ ؛ و وضع خاص ؛ و زمان خاص ؛ و كذا تعقّل صورة الإنسان العقلي المجرد عن العوارض المادية بأن يكون [١] إنساناً بحتاً يخرج منه جميع ما هو غير الإنسانية من الوضع الخاص ؛ والكمّ الخاص ؛ و الأين الخاص ؛ و مع ذلك لايحذف عنه شيء من مقوماته و قواه و أعضائه حتى إنه يعقله ذا رأس و وجه و عين و يدورجل و بطن ، و كلّ ذلك [٢] على الوجه العقلي المشترك فيه بين الأعداد الكثيرة ، لأنّ ذلك معنى إدراك الماهية الكلّية لشيء ، كما قال المعلم الأول في اُثولوجيا : الإنسان العقلي روحانيّ ، و جميع أعضائه

(١) ليس المراد بالانسان البحت شيئية ماهيته البحتة التى فى مقام نفسها مجردة عن جميع المتقابلات حتى الوجود بل المراد الانسان الموجود البحت العقلى المجرد عن الغرائب أعنى الحدود والنقائص ، وهو صرف الانسان المجردعماليس من سنخه ، وواجد لجميع ما هومن سنخه «ليس من الله بمستنكر☆ أن يجمع العالم فى واحد» ، و هومع هذه الجامعية الوجودية والاحاطة بجميع الافراد الخارجية والذهنية الغيرالمتناهية واحد بسيط اذ مناط تكثره المادة ولواحقها من الزمان والمكان وغير هما وقد اخذ ساقط الاضافة عنها ، فكما أن البياض ساقط الاضافة عن هذا الموضوع وذلك الموضوع وهذا الزمان وذلك الزمان واحد كذلك الانسان البحت اذلاميزفى صرف شيء ، ثم ان جميع هذه فى صرافتها ووحدتها تحاكى صرف حقيقة الوجودالذى لاأتم منه ووحدته وتتأسى به ، وانما قيد الوضع بالخاص اذلابأس بعروض مطلقها على الوجه العقلى كما سيأتى فى الحجة الخامسة فى رد المحقق الطوسى قدس سره - س ر ه .

(٢) و هو الاعضاء المعنوية التى هى روح الاعضاء الحسية مثل أن روح العين ما به يبصر، فالعلم الحضورى بالمبصرات حقيقةالعين ، وروح اليد مابه يبطش فالقدرة على البطش بمجردالهمة حقيقة اليد و هكذا ، هذا فى مقام الحقيقة و أما فى مقام الرقائق وقاعدة مخروطنور الحقيقةفكل الايدى والاعين يده وعينه و هكذا فى البواقى ، وبالجملة لايحذف شيء الاما هو غريب كماعندأخذ الوجودصرفاً لايحذف الاماهو غريبهمن الوجود و هوالذى من باب العدم والنقص بما هماكذلك - س ر ه .

روحانية، ليس موضع العين غير موضع اليد، ولامواضع الأعضاء مختلفة، و كذا يمكنه أن يعقل الأرض العقليّة، و الماء العقلي، والسماء العقلية، و يحضر في ذهنه صورة كل طبيعة من الطبائع بنحو وجودها العقلي على الوجه الّذي مرّ ذكره، لأنّ ذلك في الحقيقة معنى إدراكه الكلّيات. و قلّ من الناس من أمكن له الإدراك على ذلك الوجه، والّذي يتيسّر لأكثر الناس أن يرتسم في خياله صورة إنسان مثلا، فإذا أحسّ بفرد آخر منه يتنبّه [1] بأنّ هذا مثل ذاك، و يدرك جهة الاتحاد بينهما، و أنها غير جهة الاختلاف إدراكاً خيالياً، كما يدرك [2] جهة الإتحاد بين أجزاء الماء مثلا بحسب الحس، و يعلم أنّ جميع أجزاء الماء ماءاً، و كما يدرك أنّ جميع أجزاء الماء ماءاً مع اختلافها في المقدار و الجهة كذا يدرك أنّ أفرادها المنفصلة ماءاً إدراكاً خيالياً.

الحجة الرابعة إنّ القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية؛ و لا شيء من القوى الجسمانية تقوى على أفعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة جسمانية. أما الصغرى فإنا تقوى على إدراك الأعداد ولا نهاية لمراتبها، مع أنها أحد الأنواع المدركة للقوة العاقلة. و أما بيان الكبرى فقد سبق. قال صاحب المباحث: إنّ إثبات كون القوى الجسمانية متناهية الفعل يحتاج إلى أن نبين أنها منقسمة بانقسام محلّها، فيرد النقوض الموردة على الحجة الأولى أعني النقض بالنقطة و الوحدة و الإضافة و مدركات الوهم و غيرها.

أقول: قد مرّ اندفاع تلك النقوض بحمدالله ثم قال: ثم على هذه الحجة أسؤلة زائدة تخصها.

أولها إنا لا نسلّم أنّ القوة الناطقة تقوى على إدراك أمور غير متناهية دفعة بل إدراكاً لا ينتهي إلى حدّ إلّا و يقوى بعد ذلك على إدراك شيء آخر، و لكن لايلزم من ذلك كونها قوية على إدراكات غير متناهية، كما أنّ الجسم لاينتهي في الانقسام إلى حدّ يقف عنده، ولكن يستحيل أن يحصل له تقسيمات غير متناهية بالفعل فكذلك هاهنا.

(١) فالكلية عندهم المناسبة والمماثلة المحسوستان - س ر ه.

(٢) فيما ذكره من أمر الامثلة منع ظاهر بل المدرك لجهة الاتحاد كلياً و الحاكم في الجميع هوالعقل دون الحس والخيال - ط مد.

وبالجملة فالحال في فاعلية تلك القوة كالحال في منفعليته.

الثاني سلمنا إنها قوية على أمور غير متناهية، ولكن لم قلتم: إنها قوية على أفعال غير متناهية؟ و ذلك لأنّ الإدراك ليس فعلا بل هو انفعال، و أنتم تجوزون أن يكون الأمر الجسماني قوياً على انفعالات غير متناهية، والدليل عليه إنكم تثبتون هيولى أولية قد تواردت عليها صور غير متناهية.

الثالث النقض بالنفوس الفلكية فإنها عندكم قوى جسمانية، مع أنّ أفعالها و هي الحركة الدورية غير متناهية.

والجواب [1] أما عن الأول فلاشك أنّ القوة الناطقة لاتنتهي إلى حدّ إلّا وتقوى على إدراك أمور آخر، و قد قام البرهان على أنّ القوى الجسمانية لايمكن أن يكون كذلك فقد حصل الغرض.

ولقائل أن يقول: القوة الجسمانية إما أن يقال: إنها تنتهي إلى وقت لايبقى لها إمكان الوجود و بعد ذلك يصير ممتنع الوجود، أولا ينتهي إلى هذه الحالة ألبتة، والأول باطل لأنّ الممكن لذاته لايصير ممتنعاً لذاته.

و أما الثاني فنقول: إذا كانت القوة الجسمانية لايجب انتهاؤها إلى حيث يزول عنه إمكان الوجود فهي إذاً أبداً في ذاتها ممكنة الوجود، ولاينتهي إلى أن يستحيل بقاؤها أبداً، و متى كانت باقية أبداً كانت مؤثرة، و تجويز ذلك يبطل أصل الحجة.

---

(١) قد سلم ان المراد باللانهاية في الاستدلال: اللايقفية، لكن القوى الجسمانية لاتقوى عليها أيضاً، والاولى أن يقال: مناط الاستدلال ادراك نفس اللانهاية فان القوى الطبيعية معلوم أن لاشعور له أصلا، والخيال والمتخيلة يمثل مبلغاً من المتخيلات محصوراً وان لاتقف في حد، و أما عدم تناهيها فلايدركها القوى الباطنة الجزئية و انما دركه وظيفة العقل، وليس مرادنا درك نفس العنوان بل بحيث يسرى الى المعنون، على أن لنا أن نلتزم درك اللانهاية دفعة، فان الحكم في المحصورات ان كان على الافراد الغير المتناهية فظاهر، وان كان على الطبيعة بحيث يسرى الى الافراد فآلة اللحاظ و هى الطبيعة واحدة، و أما الافراد الملحوظة بالذات فغير متناهية فالعقل يحيط بجميع الافراد الغير المتناهية في كل درك موضوع قضية محصورة ـ س ر ه.

أقول : إنّ الإمكان الذاتي و مقابله من عوارض الماهيات من حيث هي إذا قيست إلى الوجود و القوى عبارة عن موجودات متشخصة ، و الموجود بما هو موجود أمرشخصي، و يكون الزمان الخاص من مشخصاته ، فوجوب نحو خاص من الوجود و امتناع نحو آخر منه بخصوصه لايخرج الماهية المشتركة بينهما عن الإمكان الّذي هو حالها من حيث هي هي ، و البرهان قائم على امتناع لا تناهى الأفعال لواحد شخصي من الجسم ، لاعلى امتناع ذلك لواحد نوعي ؟ والوحدة العددية حكمها غير الوحدة النوعية .

و أما عن السؤال الثاني فهب إنّ الإدراك نفسه انفعال و لكن فعل النفس في تركيب المقدمات وتحليلها ، و ذلك كاف في غرضنا .

أقول : إنّ جهة انفعالات القوى غير منفكة عن جهة أفاعيلها و إن كانت الجهتان مختلفتين ، فإنّ الشيء [1] ما لم يكن له وجود لاينفعل عن شيء آخر ، فالقوة الجسمانية كمالا تقوى على أفعال غير متناهية كذلك لاتقوى على انفعالات غير متناهية . و أما النقض بالهيولى فهو مندفع بأنّ الهيولى في ذاتها ليست [2] هويّة باقية بالعدد لأنهاضعيفة الوحدة مبهمةالوجود ، وحدتها على نحو الوحدةالجنسية ، وهي بحسب تحصّلاتها الصورية متبدلة متجددة كما مرّ بيانه .

فإن قلت : ألستم قد بيّنتم الفرق بين الحسّ المشترك و بين المفكّرة بأنّ أحدهما مدرك و الآخر متصرف ؟ . والقوة الواحدة لاتكون مبدءاً للإدراك و التصرف ، فكيف تنسون ذلك و تحكمون بأنّ النفس قوة على الفعل وهو التصرف في المقدمات و تركيبها ، والانفعال وهو التصور و قبول الصور ؟ .

قلت : إنّ النفس لها قوتان عملية و علمية ، و تفعل بأحدهما و تنفعل بالأُخرى .

و أما عن الثالث فقيل : إنّ النفوس الفلكية و إن كانت جسمانية إلّا أنها غير مستقلة في أفعالها من التحريكات ، فهي في ذاتها و إن كانت متناهية القوة إلّا أنها بما يسنح عليها

(١) أي و اذا كان له وجود فانه يفعل كما انه ينفعل لعدم الانفكاك ـ ط مد .

(٢) فقول السائل هيولى أزلية من باب خلط ما في الذهن بما في الخارج ، فان الهيولى ثباتها انما هو في الذهن و أما في الخارج فهي مع الصور السيالة سيالة ، كما أنها مع المتصل متصلة ومع المنفصل منفصلة ـ س ر ه .

من أنوار العقل صارت غير متناهية .

و اعترض عليه بأنّ القوة العقلية إذا حرّكت الفلك فإما أن يفيد الحركة أو قوة بها يكون الحركة ، فإن أفادت القوة المحركة وهي جسمانية ، فالقوة الفاعلة للأفعال الغير المتناهية جسمانية ، وإن كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم تكن القوة الجسمانية مبدءاً لتلك الحركة ، فلا تكون الحركة حركة . و أيضاً يلزم أن يكون الجسم بما هو جسم قابلا لتأثير العقل المفارق من غير أن يكون فيه قوة جسمانية و هو محال .

أقول : هذا إنما يلزم لو كان الوسط في التأثير قوة واحدة بالعدد أو ضميمة واحدة بالعدد ، و أما إذا كانت الواردات من العقل المفارق على مادة الفلك قوى [1] متجددة كما رأيناه أو كيفيات مستحيلة فلا يلزم شيء من المحذورين ، و قد مرّ نظير هذا الكلام فيما سبق .

و لكن بقي الكلام هاهنا بأنه إذا جاز ذلك في القوى الفلكية مع كونها جسمانية فلم لايجوز أن تكون القوة الناطقة جسمانية لكنها بما يسنح عليها من نور العقل الفعال تقوى على الأفعال الغير المتناهية ؟ .

و أقول : و يؤيّد هذا البحث إنّ قوة التخيل مع كونها غير عقلية أيضاً تقوى على تصورات غير متناهية لا تقف عند حدود ؛ ذلك لأنها مستمدة من عالم العقل .

الحجة الخامسة لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم كقلب أو دماغ لكانت إما دائمة التعقل لذلك الجسم أو غير عاقلة له مطلقاً . و التالي باطل ، فالقول بأنها منطبعة في جسم باطل .

أما بيان الملازمة فنقول : إنّ تعقلها لذلك الجسم إما لأجل أنّ صورته الموجودة في الخارج حاضرة عند العقل كافية في تعقله أو لأجل أنّ صورة أخرى من تلك الآلة تحصل للقوة العاقلة ، فإن كان الأول وجب أن تكون دائمة التعقل لتلك الآلة . وإن كان

(١) بناءاً على الحركة الجوهرية فكل قوة متناهية التأثير والتأثر ، و الكيفيات المستحيلة كالتعقلات المتتالية و التشبهات المتعاقبة و المراد بالمستحيلة ما به الاستحالة فان المستحيل في الماء المتسخن مثلا هو الماء ، والسخونة السيالة ما بها الاستحالة ـ س ر ه .

الثاني فيلزم اجتماع المثلين في محل واحد ـ الصورة[1] المنطبعة العاقلة والصورة المنطبعة المعقولة ـ فيلزم امتناع التعقل .

و أيضاً ليست إحداهما أولى بأن تكون عاقلة و الأخرى بأن تكون معقولة .

فإن قيل : الصورة الثانية حالّة في الأولى لا في مادتها ، فهي لكونها حالّة في الصورة الأولى أولى بأن تكون معقولة والأولى عاقلة دون العكس .

نقول : يعود الكلام في كون إحداهما أولى بالحالية من الأخرى دون العكس ، فثبت أنّ إدراك ذلك الجسم إن كان بصورة أخرى فيمتنع إدراك تلك القوة له . و أما بطلان التالي أي المفهوم المردّد بين القسمين فلثبوت ما هو مقابل للمعنى المردّد بينهما ، لأنا تارة نعقل ذلك العضو ، و تارة لانعقله فصورة هذه الحجة استثنائية مركّبة من[2] متصلة مؤلّفة من حملية و منفصلة ، و هي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت إما دائمة التعقل لذلك الجسم أو غير متعلّقة له أصلا ، و الملازمة إنما تتبين بإبطال قسم آخر على تقدير المقدم حتى يصير به المنفصلة حقيقية ثم يتبين بحقيّة ذلك القسم في الواقع إستثناء نقيض التالي ليثبت نقيض المقدّم و هو المطلوب ، وذلك يتوقف على مقدمات أربع .

أولها إنّ الإدراك إنما يكون بمقارنة صورة المدرَك للمدرِك .

و الثانية إنّ المدرِك ، إن كان مدركاً بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته ، و إن كان مدركاً بآلة كانت لحصولها في آلته .

و الثالثة إنّ الأمور الجسمانية إنما تفعل أفاعيلها بواسطة أجسامها الّتي هي موضوعاتها ؛ فإذن تلك الأجسام آلاتها في أفعالها .

والرابعة إنّ الأمور المتحدة بالماهية النوعية لا تتغاير إلّا بسبب اقترانها بأمور متغايرة مادية .

---

(١) أى الصورة المنطبعة فى آلة قوة العاقلة وهى الجسم الذى يكون محلاللقوة العاقلة بناءأعلى مافى المقدمة الثانية ان المدرك بالالة صورته المدركة فى آلته ، و كون ذلك الجسم آلة مبنى على ما فى المقدمة الثالثة من أن تلك الاجسام آلات الامور الجسمانية فى أفعالها وعلى هذا لا يتوجه السؤال الاتى ـ س ر ه .

(٢) والجزء الاخرمن المركب هوالحملية المستثناة ، و كون الجزء الاول متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة بالنظراليها قبل دخول أداة الاتصال ـ س ر ه .

أقول : إنّ المقدمة الثانية ممنوعة عندنا ، لأنك [١] قد علمت أنّ القوة الباصرة تدرك المبصَرات لا بارتسام [٢] صور ها في العين ، و كذا قوة الخيال تدرك الصوروالأشباح الجسمانية لا بانطباعها في الدماغ . فهذه الحجة مقدوحة لأجل اختلال تلك المقدمة .

و صاحب المباحث قدح في المقدمة الأولى كما فعله مراراً بأنّ العلم بالشيء ليس بمقارنة صورة المدرك بل العلم و الشعور حالة إضافية قد يكون [٣] مع اقتران صورة ، وقد لايكون ، و ليس العلم في جميع الأحوال إلّا نفس تلك الإضافة المخصوصة ، فلم لايجوز أن يكون الناطقة حالّة في جسم ؟ فمتى حصل بينها و بين الجسم تلك الإضافة المخصوصة حصَل الإدراك و إلّا فلا .

أقول : قد مرّ بطلان كون العلم و الإدراك إضافة محضة مراراً ، و قد علمت [٤] أنّ كلّ إضافة لاتتحقق إلّا بتحقق أمر به تقع الإضافة ، و بيّنا معنى كونها غير مستقلة الوجود في الخارج .

و قال أيضاً في ردتلك المقدمة : إنّ المعقول من السماء ليس بمسا وللسماء الموجودة

(١) قد عرفت الكلام فيما ذكره ره هناك الا أنه لايضر بالمنع الذى ذكره ، فان الالات لا ادراك لها عنده و قوله : ان القوة الباصرة تدرك الخ مساهلة فى البيان فالمقدمة ممنوعة على أى حال ـ ط مد .

(٢) بل بقيامها الصدورى بالنفس ، فيه ان عدم حصولها فى الالة على قولكم لقولكم بتجرد القوى فى الجملة ، فعلى القول بالانطباع فى النفس فى المادة كقولهم بانطباع القوى الظاهرة والباطنة فى الروح البخارى لامجال لعدم حصول الصورة فى الالة أى المحل ـ س ، ه .

(٣) الاول بناءاً على القول بالوجود الذهنى اذ الصورة الحاصلة فى الذهن على القول بأن العلم اضافة ليست علماً بل اضافتها الى ذى الصورة علم ، و الثانى بناءاً على القول بعدمه والانسب أن يقال : اقتران الصورة فى صورة العلم بالغير ، وعدمه فى صورة علم الشيء بنفسه ، وعلم العاقلة بمحلها من باب علم الشيء بنفسه لعدم بينونتهما ـ س ر ه .

(٤) وفى علم الشيء بنفسه لااثنينية فلاتحقق لما به تقع الاضافة فلا اضافة حقيقة و فى علمه بالمحل الاثنينية متحققة لكن مصحح الاضافة الطارئة فى كلام القائل غيرمتحققة ، و الاضافة و ان كانت انتزاعية لابدلها من منشاء الا نتزاع بل من وجود ضعيف رابط عند المصنف قدس سره ـ س ر ه .

في الخارج في تمام الماهية و إلّا لجاز أن يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية ، لأنّ المناسبة بين السواد و البياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالّين في محل محسوس أتمّ من المناسبة بين المعقول من السماء الّذي هو عرض غير محسوس حالّ في محلّ كذلك وبين السماء الموجودة الّتي هي جوهر موجود محسوس في الخارج محيط بالأرض .

والجواب إنّ المعقول من الشيء هو ماهيته الّتي هو بها هو موجودة بوجود غير جسماني ذي وضع و إشارة . فقول القائل : إنّ المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة إن أراد به أنّ أحدهما معقول والآخر محسوس كان[1] صادقاً ، وإن أراد به أنّ المعقول من السماء ليس ماهية السماء فهو كاذب ، و إن أراد به أنّ أحدهما جوهر والآخر عرض فليس كذلك كما مرّ .

واعلم أنّ المحقق الطوسي ره سلّم في الجواب الّذي ذكره عن هذا البحث في شرح الإشارات كون السماء المعقولة عرضاً في محلّ مجرد ، وبيّن الفرق بين نسبة المعقول من السماء إلى محسوسها ، و بين مناسبة السواد والبياض ؛ بأنّ الفرق بين الأولين فرق بين الطبيعة المحصّلة تارة مع عوارض ، وتارة مع مقابلتها . والفرق بين السواد والبياض فرق طبيعة الجنسية المحصّلة تارة مع فصل يقومها نوعاً ، و تارة مع فصل آخر يقومها نوعاً مضاداً للأول .

أقول : [2] إنّ التجريد عن العوارض المقارنة للماهية ليس من شرائط معقولية تلك الماهية ، إذ للعقل أن يتصور ماهية الإنسان مثلا مع جميع عوارضه و صفاته ونعوته من كمّه و كيفه وأينه و وضعه و متاه ، و كذا بشكله وأعضائه وجوارحه كلّ ذلك على الوجه العقلي الكلّي كما ثبت في باب علم الباري بالجزئيات والشخصيات على وجه عقلي ،

---

(١) ولكن التفاوت في الوجود لاينافي التساوي في الماهية ولاسيما مع جواز كون أفراد نوع واحد مادية و مجردة بل فرد واحد منه مادياً ومجرداً في وقتين أوفي وقت واحد باعتبارين فهذا الاستدراك مطوي في كلامه قدس سره ـ س ر ه .

(٢) أقول هذا بحث سهل مع المحقق أعلى الله مقامه فان العوارض على الوجه الكلي العقلي مقابلة للعوارض على الوجه الجزئي الحسي ، والتقابل بالعرض للنفي والاثبات . على أن الوجود الذي ذكره المصنف قدس سره عارض ، وتعدده في هذه الافراد للطبيعة الواحدة ظاهر ، وفي الطبيعة العقلية باعتبار سلوب هذه الوجودات عنها ـ س ر ه .

بل شرط الإدراك العقلي للشيء الخارجي أن يجرّد حقيقته عن نحو الوجود الجسماني إلى نحو الوجود العقلي ، فالفرق بين السماء المعقولة والسماء المحسوسة ليس بشيء إلّا بنحو الوجود ، وكلّ ما وجوده ذلك الوجود النوري الواحد الحقيقي الغير القابل للاحتجاب والكثرة والافتراق فهو معقول الذات في نفسه ، وكلّ ما وجوده هذا الوجود الجسماني المادي فهو مجهول غائب عن نفسه فضلا عن غيره إلّا بلمعة (١) يسيرة تقع عليه من القوى الفائضة عليه من ذلك الوجود .

واعترض أيضاً بأنه لا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلّها بصورة مساوية لمحلّها اجتماع صورتين متماثلتين في محل ، لأنّ إحداهما حالّة في العاقلة والأُخرى محلّ لها .

والجواب(٢) عنه كما في شرح الإشارات إنّ العاقلة لوكانت محلا للصورة من غير أن يحلّ تلك الصورة في محلّها كانت القوة الجسمانية ذات فعل من غير مشاركة المحل، و لمّا كان(٣) كلّ فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم فكلّ فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فكانت العاقلة غير جسماني هذا خلف ؛ ولوكانت محلا لصورة حلت في محلّها عاد المحال المذكور .

فإن (٤) قيل : الفرق بينهما باق لأنّ إحداهما حالّة في العاقلة ومحلها ، والأُخرى حالّة في محلّها فقط .

قلنا : هذا النوع من الحلول اقتران ، و اقتران الشيء بأحد الشيئين المتقاربين

(١) في الكلام مساهلة ولعل المراد بذلك أن معنى تعلق العلم بالامور المادية تعلق العلم بصورة مثالية أو عقلية من ذلك الامر المادى ـ ط مد .

(٢) بمقتضى المقدمة الثانية والثالثة ـ س ر ه .

(٣) ان قلت : كيف صورة هذا القياس ؟ قلت : المقدمة الثانية عكس نقيض للاولى وهو كبرى لمقدمة مطوية هى أن العاقلة فاعل من غير مشاركة الجسم فصدق الصغرى انما هو من الوضع المسلم عند الخصم ، وصدق الكبرى لكون الاصل صادقاً ، واذا كان الاصل صادقاً كان العكس صادقاً ـ س ر ه .

(٤) ان قيل : هذا الفرق ممتنع لان حلول الشيء الواحد فى محلين محال ، اذلا يمتاز حينئذ الواحد فى وحدته عن الاثنين فى اثنينيته ، قيل : المراد بالحلول الاقتران فاذا كانت الصورة العقلية مقارنة لاحد المتقارنين أعنى العاقلة كانت مقارنة لمحلها فتكون مقارنته لهما معا ـ س ر ه .

دون الآخر غير معقول ، و مع ذلك فالمحال باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد .

و قال أيضاً : الجسم قد يحلّ فيه أعراض كثيرة ولا شك أنّ وجوداتها الزائدة على ماهيّاتها متماثلة وحالّة في الجسم و يلزم من ذلك اجتماع المثلين .

والجواب عنه إنّ وجود كلّ ماهية عين تلك الماهية في الأعيان ، و مغايرته إياها بحسب الذهن ، وماهيات الأعراض متخالفات فوجوداتها كذلك .

وقال أيضاً : هذه الحجة بعينها تقتضي إما كون النفس عاقلة بصفاتها و لوازمها أبداً أو غير عاقلة بشيء منها في وقت من الأوقات بـالبيان المذكور الّذي ذكرتم .

و أيضاً تقتضي دوام علمها بجميع عوارضها ما دامت تلك العوارض حاصلة وإلّا لكان علمها بعارضها لأجل صورة مساوية لعارضها فيها فيلزم اجتماع المثلين .

وأجاب عنه المحقق للإشارات إنّ الصفات واللّوازم منقسمة إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها ، وإلى ما يجب لها بعد مقايستها بالأشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع ، والنفس(١) مدركة للصنف الأول دائماً كما كانت مدركة لذاتها دائماً ، وليست مدركة للصنف الثاني إلّا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة .

أقول : ما ذكره غير واف بحلّ الإشكال على التقرير الثاني ، و يمكن أن يجاب عنه بأنّ عوارض النفس ليست إلّا علومه و إدراكاته و ما يلزمها ، و تلك العلوم ما دامت

(١) ان قيل : ادراك النفس للصنف الاول صفة حاصلة لها والمفروض أن صفاتها معلومة لها مادامت حاصلة لها فوجب العلم به أيضاً ، و لهذا قلنا العلم بالعلم ليس أمراً زائداً عليه . وربما يقال : ان كثيراً من لوازم النفس لايدوم استحضاره لانانعلم بالضرورة أنه لايدوم علمنا بالقدرة مثلا . والجواب أن المدعى العلم بها لا العلم بالعلم والالتفات . وأيضاً فى هذه الضرورة خلط بين المفهوم والمصداق ، فان مصداق القدرة مثلا و حقيقتها الوجودية معلوم كحقيقة الحياة دائماً و ان لم يكن مفهومها مستحضراً دائماً ، كيف وحقائق اللوازم منطوية فى حقيقة الملزوم فكذا العلم بها فى العلم به ، وهذا كما أنه يمكن الغفلة عن المفاهيم المنتزعة عن هوياتنا كالجوهر القابل للابعاد والنامى الحساس الناطق ، لايمكن الغفلة عن هوياتها المنطوية فى هوياتنا ـ س ر ه .

حاضرة كانت مدركة لها بنفس صورتها الحاضرة، و ما دامت النفس ذاهلة عنها فهي زائلة عنها، و كذا لوازم تلك العلوم من الانفعالات الّتي تلحقها بمشاركة البدن كالغضب والشهوة والخجل والوجل وغيرهما.

الحجّة السادسة: لوكانت القوة العاقلة جسدانية لضعف في زمان الشيخوخة دائماً لكنّها لا تضعف في ذلك الزمان دائماً فهي غير جسدانية. و تصحيح نقيض التالي بقياس من الشكل الثالث هكذا: ما يعقل به الشيخ الأشياء فهو قوة عاقلة، و ليس كلّما يعقل به الشيخ فإنّه تكلّ عند الشيخوخة، فليس كلّ قوة عاقلة تكلّ عندالشيخوخة، وليس يحتاج صحة هذا المطلب أن لا يكلّ عقل شيخ أصلا بل إذا كان عقل مّا لم يكلّ عندها يكفي في صحة ما ذكرناه؛ لأنّ هذا الكلام في قوة قياس استثنائي تاليه متصلة كلّية موجبة استثنى فيه نقيض التالي و هو سالبة جزئية لينتج نقيض المقدم، صورتها هكذا: لو كانت الناطقة جسدانية تعقل بالآلة لكان كلّما عرض للبدن آفة أومرض أوكلالة تعرض لها في التعقل فتور، وليس كذلك كلّياً؛ ينتج أنّ تعقلها ليس بآلة بدنية. فلا يرد عليه أنّ كثيراً مّا يعرض الاختلال في التعقل عند اختلال قوى البدن لأنّ هذا بمنزلة استثناء لعين التالي فلا ينتج شيئاً؛ وسبب ذلك أنّ القوة الجسدانية ربما يحتاج إليها ابتداءاً ليتمّ للقوة العاقلة ما يعقله، ويجوز(١) أن يكون اشتغالها بتدبير البدن يعوّقها عن سائر أفعالها، و ذلك مثل ما يعرض الراكب للسفر إلى بلده فرساً رديّ الحركة فإنه يصير اشتغاله بمراعاة مركبه عائقاً له من أفعاله الخاصة به ليس صدورها عنه بشركة الفرس، وكذلك للشيخ إذا انصرف عن المعقولات فإنه اشتغل عن أفعاله العقلية إلى تدبير بدنه أو عرض لآلته آفة ربما احتاج إليها في الابتداء لضعف نفسه وعدم رسوخ ملكته في التعقل.

فإن قيل: لعلّ استمراره في أفعال عقله على صحته لأنّ عقله يتمّ بعضو من البدن

(١) ان قيل: اذاكان جودة التعقل و شدته منوطة بقلة الاشتغال بالبدن و قواه، ور داته وضعفه بكثرته فما بال الانسان لايحصل له ذلك فى النوم؟ قلت: الحواس الظاهرة و القوى المحركة و ان كانت راكدة فى النوم لكن الحواس الباطنة و القوى الطبيعية و النباتية تصيرأيقظ وأقوى، واشتغال النفس بموردات المتخيلة أكثر، وتحكم الوهم و تسلط الخيال على العقل أوفر، اذفى اليقظة يكذبها الحواس فى مورداتها و مخترعاتها بخلاف النوم مع قاهرية القوى الباطنة لقربها من افق النفس - س ر ه.

يتأخر عنه الفساد والاستحالة؛ وإن ظهرت الآفة في سائر القوى والأفعال.

فيجاب بأنّ الأعضاء الطرفية إنما يلحقها الضعف والفساد لضعف يسبق إلى المبادي، ولو كانت المبادي صحيحة لا نحفظت الأطراف ولم يسقط قواها، و معلوم أن ليس كبد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحال الصحيحة والقريبة من الصحة، و لذلك تجد في نبضه وبوله و أفعال دماغه تفاوتاً عظيماً، و معلوم أنّ عقل الإنسان لا يحتاج في تمامه إلى يده و رجله و جلده و ما يجري مجراه.

أقول: تفاوت الأحوال الحاصلة للإنسان بحسب الشيخوخة تابعة أيضاً لتفاوت يقع في أحوال النفس لأنّ المبدء للمزاج والمشكّل للأعضاء كما علمت هي النفس، و منشأ كلال البدن و قواه انصراف النفس عن تدبير هذه النشأة إلى تدبير نشأة ثانية بحسب الجبلّة، و في ذلك حكمة كون الموت طبيعياً و لميّته، لا كما ذكره الأطباء و غيرهم.

فإن رجعت و قلت: لعلّ مزاج الشيخ أوفق لأفعال القوة العقلية فلهذا يقوى فيه هذه القوة.

قلنا: كلّا فإنّ مزاج الشيخ إما بارد يابس، و إما واهن ضعيف و كلّ منها يوجد في غير المشايخ ولا يكون لصاحبه مزيد استعداد، و ليس كلّ شيخ أقوى من الشابّ، على أنّ ضعف البنية ليس يلائم لما يقوم بالبنية بل لعلّه يلائم مالا يقوم بالبنية هذا.

حكمة عرشية إعلم أنّ هذا البرهان أيضاً غير دالّ على أنّ لكلّ إنسان جوهراً مفارقاً عقلياً بل يدل على أنّ القوة العاقلة غير بدنية، و هو كما يدل على أنّ القوة العاقلة ليست بدنية يدل على أنّ القوة الخيالية و الوهمية أيضاً ليست بدنية؛ فإنّ بعض المشايخ و المرضى قد يكون تخيّله وتصوّره للمعاني الجزئية بحاله، ولو كانت القوة الخيالية طبيعية قائمة بهذا البدن الطبيعي لكان كلّما عرضت له آفة أومرض وقع الاختلال في تخيّله وتصوّره؟ و ليس كذلك إذ قد يكون غير مختلّة في فعلها، و القضية السالبة الجزئية تكفي لاستثناء نقيض التالي كما علمت، و القوم لعدم اطلاعهم على تجرّد الخيال تكلّفوا تمحّلات شديدة في دفع بقاء التخيّل و التذكّر عند الشيخوخة و اختلال البدن.

الحجة السابعة و هي قريبة المأخذ مما تقدم : إنّ كثرة الأفكار و التعمق في إدراك المعقولات سبب لتجفيف الدماغ و ذبول البدن لأجل ثوران الحرارة المجفّفة ، و سبب لاستكمال النفس بخروجها في تعقلاتها من القوة إلى الفعل ، و معلوم أنّ الشيء الواحد لا يكون سبباً لكمال شيء و نقصانه ؛ فلو كان موت البدن يقتضي موت النفس لكانت الأفكار الّتي هي سبب لنقصان البدن أو موته سبباً لنقصان النفس أو موتها مع أنها مكمّلة لجوهر النفس ؛ فعلمنا أنّ النفس غير قائمة بالبدن .

و لقائل أن يقول : إنّ الممتنع كون شيء واحد سبباً لكمال شيء واحد و نقصانه من جهة واحدة و في وقت واحد ، و أما أن يكون ذلك في وقتين و بحسب اعتبارين فغير ممتنع .

الحجة الثامنة : إنّ النفس[1] غنيّة في فعلها عن البدن ، و كلّ غنيّ في فعله عن المحلّ فهو غني في ذاته عنه فالنفس غنية عن المحل ، أمّا أنها غنية في فعلها عنه فلوجوه ثلاثة :

أحدها[2] إنه يدرك ذاتها ، و من المستحيل أن يكون بينها و بين ذاتها آلة فهي في إدراكها ذاتها غنية عن الآلة .

و ثانيها[3] إنها تدرك إدراكها لنفسها و ليس ذلك بآلة .

---

(١) أى فى الجملة كالافعال الثلاثة المذكورة ، فلا يرد أن النفس كما هو المعهود عند القوم غنية فى ذاتها دون فعلها عن المادة ـ س ر ه .

(٢) فيه أولا أن الادراك انفعال كما صرح فى أول هذا السفر ، والانفعال لا يكون فعلا . و ثانياً انه كيف يكون ادراك النفس ذاتها أو ادراك ادراكها فعلا ؟ و هما حضوريان ليسا زائدين على ذاتها ، و الشيء لا يكون فعلا لنفسه . و الجواب عن الاول أن المراد بالفعل معناه اللغوى الذى يعم الانفعال كما فى بعض الحجج السابقة واللاحقة ، و عن الثانى ان ادراك النفس ذاتها و ادراكها ذاتها مصداقاً لا مفهوماً ، و الموصل الى المطلوب انما هو ذلك المفهوم ، ولو اخذ المصداق لصودر على المطلوب ، والاحكام تختلف باختلاف العنوانات ـ س ر ه .

(٣) فيه منع فان هذا العلم حصولى يحصل بما يحصل به سائر العلوم الحصولية ، ولو كان حاصلا للنفس من غير توسيط وسط لكان دائم الحصول لها ؟ و ليس كذلك فافهم. على أن القسم الاول أيضاً و هو ادراك النفس لذاتها حيث كان علماً حضورياً هو عين النفس لا تعد فعلا لها كما قيل ـ ط مد .

و الثالث إنها تدرك آلتها وليست بينها وبين آلتها آلة اُخرى ؛ فثبت أنّ النفس غنية في فعلها عن الآلة والمحلّ ، و كلّ ما كان كذلك فهو في ذاته أيضاً غني عن المحلّ ؛ وذلك لأنّ كون الشيء فاعلاً متقوّم بكونه موجوداً ؛ فلو كان الوجود متقوماً بالمحلّ لكان الفعل متقوماً أيضاً به لأنّ الايجاد فرع الوجود ، والفعل بعد الذات ، فحاجة الذات و الوجود إلى شيء يستلزم حاجة الايجاد والفعل إليه من غير عكس ، ولهذا لا يفعل شيء من القوى الجسمانية إلّا بمشاركة الجسم ، و لأجل كون الحواسّ و غيرها من القوى الجسمانية الوجود لا تدرك ذاتها ولا إدراكها لذاتها ولا إدراكها لآلتها ؛ فلو كانت النفس جسمانية لتعذّر عليها ذلك ، و قد ثبت أنها ليس كذلك فثبت أنها غير جرمية .

أقول : هذا البرهان دالّ على تجرّد النفس عن البدن سواءاً كانت قوة عاقلة بالفعل أو كانت متخيلة إذ للخيال أيضاً أن يتخيّل ذاتها و آلتها و يفعل فعلها من غير مشاركة البدن ، و لهذا يتخيّل أشياء خارجة عن هذا العالم الطبيعي مما لا يكون بينها و بينه علاقة وضعية بالقرب و البعد ، فعلم أنّ فعلها ليس بآلة بدنية و إن كان محتاجا إلى البدن في الابتداء كحاجة العقل اليه أيضاً من جهة الإعداد و تخصيص الاستعداد .

و اعترض صاحب المباحث على مقدمة هذا البرهان بوجهين : الأول بأنّ الصور و الأعراض محتاجة إلى محالّها ، و ليس احتياجها (١) إلى محالّها إلّا بمجرد ذواتها ، ثمّ لا يلزم من استقلالها بهذا الحكم استغناؤها في ذاتها عن تلك المحالّ .

الثاني إنّ جميع الآثار الصادرة من الأجسام مباديها قوى و أعراض في تلك الأجسام ، و ليس لمحالّ تلك القوى مدخل في اقتضائها تلك الآثار ، والأجسام بما هي أجسام يستحيل أن يكون لها أثر في هذه الأحكام المخصوصة ، فعلمنا أنّ المستقل في اقتضاء تلك الأحكام هي تلك الأعراض و القوى الحالّة وحدها ، ثم لا يلزم من استقلالها و انفرادها في تلك الأحكام استغنائها عن محالّها في الوجود .

أقول في الجواب : أما عن الأول فإنّ الاحتياج والإمكان وماأشبههما اُمور عقلية و أحكام ذهنية تعرض الماهيات بحسب ملاحظة الذهن إياها من حيث هي هي ، والكلام في

(١) هذا يؤيد ما ذكرناه من تعميم معنى الفعل في هذه المقامات ـ س ر ه .

الأفعال والأحكام الخارجية والصور الحالّة والأعراض حاجتها إلى الموارد والموضوعات ليست أمراً زائداً على وجوداتها ووجوداتها متقومة بالمحلّ فكيف[1] تكون مستغنية عن المحل بنفس مابه الحاجة إلى المحل أعني الوجود الحلولي ؟ . وأما عن الثاني[2] فإنا لانسلّم أنّ محالّ القوى والأعراض لادخل لها في التأثير، كيف والتأثير يحتاج إلى وضع خاص ونسبة معيّنة للمؤثر بالقياس إلى المتأثر ، و الوضع لايقوم إلّا بالجسم ، والّذي يذكر في الطبيعيات إنّ الجسم بما هو جسم لا يكون سبباً لفعل خاص كحرارة أو برودة أو شكل أو حركة و إلّا لكان جميع الأجسام متشاركة فيه لاينافي هذا الحكم ؛ إذالمراد بنفي السببيّة عن الأجسام نفي سببيّتها بالاستقلال لانفي سببيّتها مطلقاً و إن كانت بالجزئية و الدخول ، حتّى لوفرض الحرارة مجردة عن الأجسام لكانت فاعلة لهذه السخونة ، والسواد لو فرض تجرده عن الأجسام لكانت أيضاً قابضاً للبصر ، كيف و المسألة أعني كون تأثير القوى الحالّة في محلّ بمشاركته برهانيّة قطعية لايتطرّق في مقدماتها شك أصلا .

الحجة التاسعة القوى البدنية تكلّ بكثرة الأفعال ولا يقوى على القوي بعد الضعيف ،

(١) فهذا الاستغناء لماكان في الاحتياج كان مؤكداً للاحتياج فكأنك قلت : انها تامة في النقصان ، و أيضا اذاكان الاحتياج لازماً كيف أمكن انفكاك اللازم عن الملزوم ؟ - س ره .

(٢) أقول ان أراد الامام استقلال تلك المبادى في اقتضاء تلك الاحكام في محال أنفسها لايقبل المنع ، اذلايجوز توسط المواد والمحال في انفعالات أنفسها بينها وبين مباد حلت فيها .

ان قلت : فيلزم على ما ذكره المصنف قدس سره من أن كل غنى عن المحل في الفعل غنى في الذات أن تكون تلك المبادى مجردة .

قلت : نعم وللزوم ذلك ترى الاشراقى ينسب هذه الاثاروالافعال الى الصور النوعية المفارقة أعنى أرباب الانواع ، والصواب أن القوى فى اقتضاء الاحكام فى محالها ليست مستقلة أيضا اذ الايجاد فرع الوجود ، والوجود متقوم بالمادة غايته أنه لانه لا تأثيره فى مادته بتوسط مادته ، نعم لايحتاج فى اقتضاء الاثار فى مادته الى الوضع ، و لم يؤخذ فى الدليل أن كل غنى عن الوضع فى الفعل غنى فى الذات بل كل غنى عن المادة فيه غنى فيها ، و على طريقة الاشراق لاتأثير للقوى فى محالها انما التاثير لارباب الانواع كما ذكرناه وهذاتعطيل للقوى و الطبائع و هو باطل - س ره .

و علّة ذلك أنّ القوى الجسمانية المادّية موادّها قابلة للتبدل والاستحالة والذبول وبسبب ذلك يعرض لها تبدل الأحوال ، أما كلا لها و ضعفها فلتحلّل المادة وذبولها ، وأما عدم (١) تمكّنها من الفعل الضعيف أثر القويّ فالسرّ فيه إنّ القوى يناسب الأفاعيل ، و إنّ هذه القوى لـمّا كان من شأنها الاشتداد و التضعيف والتبدّل بالاستحالة كما علمت فهي متفاوتة الحدوث حسب تفاوت الاستعداد ، فإذا استعملت الآلة الجسمانية في إدراك قويّ أو فعل قويّ فلابدّ هناك من قوة قوية فيفيض من المبدء القوة القويّة على تلك الآلة ، ثم إذا استعملت أثر ذلك الفعل في فعل آخر ضعيف يعسر ذلك على تلك القوة لأنها لا تناسبه و إنما المناسب لهذا الفعل الضعيف قوة ضعيفة ـ والقوة إنما تحدث تدريجا لادفعة كما علمت فيما سبق ـ و لأجل (٢) ذلك لايمكن للقوة القويّة الفعل الضعيف كمالا يمكن للقوة الضعيفة الفعل القويّ ، ألاترى أنّ القوة المحرّكة الّتي في الحجر العظيم لايمكن لها التحريك البطيء لذلك الحجر في هويّه ، ولاللحرارة الشديدة التسخين الضعيف لما يلاقيه . و أما القوى الغير الجسمانية فلكونها متساوية النسبة إلى جميع القوابل و غير متناهية القوة فلا جرم يجوز أن يصدر منها القويّ و الضعيف من الأفعال بعضها عقيب بعض من جهة اختلاف الأسباب المخصّصة ؛ فلأجل ذلك لايضعف بكثرة الأفعال ، و يقوى على القويّ بعد الضعيف ، و على الضعيف بعد القويّ .

(١) هذا الكلام يرشد الى أن المذكور فى أول الحجة كان هكذا و لايقوى على الضعيف بعد القوى بدل ماوقع ، وهوالواقع فى بعض كتب القوم أوكان كلاهما مذكورين كما سيذكرهما ، ولعل نسخة الاصل كان كما ذكرناه لكن السر فى عدم تمكنها من القوى بعد الضعيف لم يعلم من كلامه بل يترائى أن فعل القوى بعد الضعيف أمكن وأسهل لحصوله بالتدريج بعد حصول المناسبة وللتجارب ، ولعله مخصوص بصورة الاعتياد فانه بعد ما اعتادت القوة بالفعل الضعيف لاتتمكن من القوى كما شهدت به التجارب أيضاً ، و لذلك كل قوة تقوى على فعلها بالارتياض به والمزاولة عليه ـ س ر ه .

(٢) أى لاجل اشتراط المناسبة لايمكن للقوة القوية أصل الفعل الضعيف كمالايمكن لها الضعيف بعد القوى ، و لاللقوة الضعيفة أصل الفعل القوى كما لايمكن لها القوى بعد الضعيف ـ س ر ه .

فإذا تقرّرت هذه المقدمة فنقول : القوة العاقلة لمّا كانت هكذا لأنها تدرك [١] المعقولات القوية و الضعيفة بعضها عقيب بعض فهي ليست جسمانية كسائر القوى البدنية الّتي شأنها ما ذكرناه .

و هذا البرهان أيضاً يدلّ على كون القوة الخيالية غير جسمانية فإنها تقوى على تخيّل الأشياء العظيمة مع تخيّلها للأشياء الحقيرة مثلا يمكنها أن يتخيّل فلك الأفلاك مع الخردلة ، و أن يتخيّل ضوء الشمس و حرارة النّار مع ضوء الشرارة و حرارة الهواء المعتدلة ، و أن يتخيّل صوت الرعد مع الهمس . و هذا مما أشكل الأمر على من لم يتفطّن بتجرد الخيال عن المواد المستحيلة الكائنة الفاسدة فجعل يتكلّف في دفع الإشكال عن نفسه بأنّ قوة الأدراك غير قوة المدرَك ، فالشمس و القمر و السماء مدرَكات قوية و نحن إذا تخيّلنا ها فإدراكنا لها لا يلزم أن يكون قوياً و لأجل ذلك لايمنع إدراكنا لها عن إدراك المدركات الضعيفة ، و أما إذا قوي تخيّلنا لها بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخيل امتنع علينا والحال هذه تخيل الشيء الحقير .

أقول : الإدراك لا يخلو إما أن يكون هو الصورة الحاصلة من الشيء أو الإضافة الّتي بين المدرَك و المدرِك كما هو مذهب هذا القائل ؛ فعلى الأول لامعنى لقوة الإدراك وضعفه إلّا قوة المدرَك وضعفه لأنهما أمر واحد ؛ لأنّ المدرَك [٢] في الحقيقة هو الصورة

(١) ولاتكل بكثرتها كماهوالوسط الاول بل هوالاصل في كلام بعضهم كمالايخفى على المتتبع في كلامهم ـ س ر ه .

(٢) يمكن أن يقرر المنع بنحو آخر و هو انا لانسلم أن القوة و الضعف في صور الاشياء المدركة بحسب القوة والضعف اللذين لها في الوجود الخارجي ليكون صورتنا الفلك والخردلة في الذهن بينهما من القوة والضعف ما بين وجوديهما الخارجيين ، وعلى هذا فقوله : صورة السماء في الخيال أقوى من صورة الخردلة فيه ممنوع لكن ذلك لاينفي وجود القوة والضعف بين المدركات الذهنية ، فان ذلك مما لاسبيل الى انكاره كالامور البعيدة من الحس و القريبة منه ، و ادراك النفس لاحدهما لايمنع من كمال ادراكها للاخر بالانتقال اليه . و أما ما ذكره من القوة والضعف في الادراك بالاستغراق و عدمه ففيه مضافاً الى ما أورده المصنف ره انه انما يستقيم بمقايسة حال النفس الى حال قوى الجسمانية لوامتنع على النفس ادراك الشيء مع الانتقال اليه من شيء استغرقت في ادراكه على سبيل القوى الجسمانية التي تمتنع من الفعل في الضعيف بعد الانتقال اليه من القوى لاأن تنصرف النفس من ادراك الشيء حين الاشتغال بادراك ما استغرقت فيه فتأمل ـ ط مد .

لاالأمر الخارجي الّذي ربما لايوجد في الخارج عند وجود الصورة ، ثمّ لايخفى أنّ صورة السماء الّتي في الخيال أقوى من صورة الخردلةفيه . و أما على الثاني فالإضافة من الأُمور الّتي لا توصف بقوة ولا ضعف ولاعظم ولا حقارة إلّا باعتبار ما أُضيف إليه . ثم قوله : و أما إذا قوي تخيّلنا امتنع علينا والحال هذه تخيّل الشيء الحقير يناقض ما ذكره حيث (١) وصف الشيء المتخيّل بالحقارة دون الخيال .

و أيضاً الاستغراق في إدراك الشيء في الحقيقة يرجع إلى ضعف الإدراك بالنسبة إلى وجود المدرَك ، وغلبة وجودالمدرَك واستيلائه على القوةالإدراكية فيقهرهاعن الاحاطة بهوالاكتناه ، فليس الاستغراق في إدراك الشيء عبارة عن تسلّط الإدراك على المدرك بل تسلّط المدرك على الإدراك له .

و أيضاً ما ذكره مشترك بين الإدراك العقلي و الإدراك الخيالي فإنا متى استغرقنا في تعقل شيء عظيم قويّ الوجود عالي المرتبة رفيع السمك انقطعنا عن تعقّل غيره ، و من استغرق في جلال الله و عظمته امتنع عليه الالتفات إلى ذاته فضلا عن تعقل معقولات أُخرى .

الحجة العاشرة : قد سبق إنّ المدرِك بجميع أصناف الإدراكات لجميع المدرَكات شيء واحد في الإنسان ، فنقول : هذا المدرِك إما أن يكون جسماً من الأجسام بما هو جسم ، وإما أن يكون قوة أو صفة قائمة بالجسم صورة أو عرضاً ، و إما أن يكون أمراً مفارقاً عن الجسم غيرقائم به ، والأول ظاهرالبطلان لأنّ الجسم من حيث هو جسم لايمكن أن يكون مدرِكاً لشيء كما بيّناه مراراً من أنه ليس للجسم وجود وحداني و حضور جمعي يوجد له شيء أو يوجد هو لشيء .

و أيضاً لوكان الجسم بما هو جسم مدرِكاً لكان جميع الأجسام مدرِكة ، و الثاني أيضاً محال ؛ لأنّ تلك القوة إما أن تكون قائمة بجميع أجزاءالبدن أو قائمة ببعض أعضاء البدن دون بعض ، والأول باطل و إلّا لكان كلّ جزء من أجزاء البدن مبصراً سامعاً متخيلا متفكّراً عاقلا ، و ليس كذلك بالبداهة ؛ فإنّ البصر لايسمع واليد لايتخيّل و الرجل

---

(١) أقول الحقيرصفة التخيل لاالشيء ـ س ر ه .

لايتفكّر ، و باطل أيضاً أن يقال : بعض الأعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه الإدراكات ؛ لأنه يلزم أن يكون في البدن عضو واحد سامع مبصر متخيّل متفكّر عاقل فهم و لسنا نعلمه ، ولانجد أيّ عضو هو .

و به يظهر فساد قول القائل : لعلّ القوة المدركة لجميع هذه الإدراكات أمر قائم بجسم لطيف محصور في بعض الأعضاء .

فإنا نقول : لو كان كذلك لكنّا نجد من أبداننا موضعاً مشتملا على جسم موصوف بكونه سامعاً مبصراً عاقلا فاهماً .

فإن قلت : هب إنكم لا تعرفون ذلك الموضع لكن عدم علمكم بذلك لا يدلّ على عدمه .

قلنا : نحن نعرف ذواتنا ونعرف إنا نحن السامعون المبصرون والمتخيّلون العاقلون، فلو كان بعض الأجسام سواءاً كان جزءاً من البدن أو كان محصوراً في جزء من البدن يكون موصوفاً بتلك القوة المدركة بجميع الإدراكات لجميع المدركات لم تكن حقيقتنا و هويّتنا إلّا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوة المنعوتة بجميع هذه الإدراكات ، و إذا كان كذلك ثمّ لانعرفه فلم نكن عارفين بحقيقة ذاتنا .

و أيضاً قد علمت فيما سبق أنّ المدرك والحاسّ من جنس المدرَك والمحسوس ؛ وإذا كان كذلك فيستحيل أن يكون جسم واحد بقوة واحدة آلة للسمع و البصر و الذوق و التخيّل و التعقّل .

فإن قلت : هذا يرد عليكم حيث جعلتم قوة واحدة مجردة سميعة بصيرة لامسة متخيّلة عاقلة .

قلت : هذه[1] القوى فروعات و مماليل للقوة العقلية و هي تمام هذه القوى وفاعلها،

---

(١) و أيضاً وحدة النفس والقوة العقلية على القول بتجردها وحدة جمعية بل وحدة حقة ظلية اضمحل عندها الكثرات ، ووحدة الجسم والمنطبعات فيه وحدة عددية .

ان قلت : ماذكره من كون القوى مماليل للقوة العقلية مشترك بين صورة التجرد وصورة التجسم ، فتقوى العقلية الجسمانية على مايقوى القوى عليها .

قلت : الجسم والجسماني وان أمكن أن يكونا فاعلين طبيعيين لكن لايمكن أن ☆

والتام والفاعل يقوى على كلّ ما يقوى عليه الناقص و المفعول من الأفعال[١] دون العكس ، لأنّ معلول معلول الشيء معلول لذلك الشيء ، و أما معلول علة الشيء فلا يكون معلولا له و إلّا لزم كون الشيء معلولاً لنفسه ، فثبت أنّ الموصوف بجميع الإدراكات لجميع المدركات قوة واحدة غيرجسمانية و هو المطلوب .

الحجة الحادى عشر : إنّ كلّ صورة أو صفة حصلت في الجسم بسبب من الأسباب فإذا زالت عنه و بقي فارغاً عنها فيحتاج في استرجاعها إلى استيناف سبب[٢] أو سببيّة كالماء إذا تسخّن بسبب كالنار مثلا ثمّ إذا زالت عنه السخونة لايمكن عودها إليه إلّا بسبب جديد ، و هذا بخلاف النفس[٣] في إدراكاتها فإنا كثيراً مّا يحدث فينا صورة علمية بسبب فكر أو تعليم معلّم ثم يزول عنها تلك الصورة عند الذهول أمكنها استرجاع تلك الصورة لذاتها عن غير استيناف ذلك السبب ، و بالجملة النفس من شأنها أن تكون مكتفية بذاتها في كمالاتها ، ولا شيء من الجسم مكتف بذاته ، فالنفس تعالت عن أن تكون جرمية .

☆ يكونا فاعلين الهيين لان فعل القوة الجسمانية بمشاركة الوضع والوضع بالنسبة الى المعدوم غيرمتصور .

و أيضاً و على تقديرجسمانيتها لايتصور التعدد الابالمادة أو بالموضوع ، ولوفرض الاختلاف النوعي مع الجسمانية في القوى ، و فرض انحصار كل نوع في شخص لابدلكل واحدة من مادة أو موضوع ، و المفروض جسم واحد .

أيضاً جعل ذلك الجسم أوالجسماني قوة عقلية ليس أولى من جعلهما قوة اخرى من سائر القوى ، و اشتمال العقلية عليها ليس أولى من اشتمال قوة اخرى منها عليها لان الكل جسمانية ولها آلة واحدة بسيطة أو مركبة ـ س ر ه .

(١) لاتعلق له بالجواب انما هو تحقيق آخر كما لايخفى ـ س ر ه .

(٢) الاول ظاهر والثاني فيما اذاكان السبب موجوداً ولكن يمنع مانع من فعله ثم اذارفع المانع عادت سببيته ـ س ر ه .

(٣) فيه منع اذمن الجائز أن يحصل أصل الصورة بسبب خارجي ثم يستبقى ذلك أويستأنف بسبب من داخل البدن ، و قيام سبب مكان سبب في الاسباب المادية غيرنادر . اللهم الا أن يتمسك بأن الصورة العائدة عين الزائلة المذهول عنها، لكن هذا في الحقيقة برهان آخر من جهة الذكرفان الصورة المستأنفة فيه عين الزائلة السابقة ، و لوكان أمراً قائماً بالمادة لكان الثاني غيرالاول ـ ط مد .

لا يقال : الجسم أيضاً قد يعود إليه صفته الّتي كانت فيه بعد زوالها من غير استيناف سبب جديد كالماء إذا زالت عنه البرودة بورود السخونة الّتي هي ضدّها ثمّ يستعيد طبعه البرودة الّتي كانت له .

لأنا نقول : كلامنا في الصفة الطارية للشيء لأجل سبب خارج عن ذات الموصوف، و برودة الماء صفة ذاتية علّتها طبيعة الماء بشرط عدم القاصر ، ثمّ إذا عادت البرودة إليه ما عادت إلّا مع سببها أعني مجموع الطبيعة و عدم المانع . فهذه عشر [١] براهين موقعة لليقين بأنّ النفس الإنسانية مجردة عن المادة ولواحقها سواءاً كانت بالغة إلى حدّ العقل بالفعل أم‌لا ، فإنّ النفس المتخيّلة بالفعل أيضاً يشارك العقل في تجرّد ذاتها و فعلها عن هذا العالم ، لكنّ العقل مجرّد عن الكونين ، و الخيال غير مجرد إلّا عن إحداهما .

فصل (٢)

في شواهد سمعية في هذا الباب

أكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات أكثر من العقليات ، ولايصدقون [٢] بالأشياء إلّا بمكافحة الحسّ للمحسوس ، ولايذعنون بالعقليات مالم يقترن معها انتهاء نقلها إلى محسوس، فلنذكر أدلة سمعيّة لهذا المطلب حتّى يعلم أنّ الشرع و العقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات ، و حاشى الشريعة الحقة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية ، وتبّاً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب و السنّة .

أما الايات المشيرة إلى تجرّد النفس فمنها قوله تعالى في حق آدم [٣] و أولاده :

---

(١) هكذا في كثير من النسخ و الصواب أحدعشر برهاناً - س ر ه

(٢) تعريض لهم هذا هكذا اذا اقتصر على السمعيات ، و أما اذا اقترن بها و شفع فهو نور على نور ، هذا كله فيما تنبه به العقل بأى وجه كان ، و أما فيما لم يتنبه أو قبل التنبه ففي الاخبار ايقاظ عقلي اذ لولا اخبار السلف للخلف لاعتاص الامر اذ النفوس المؤيدة عزيزة الوجود جداً - س ر ه .

(٣) التعميم لذكر مطلق الانسان و البشر و قال تعالى فى سورة الحج : « ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حماء مسنون » و أيضاً «واذ قال ربك للملائكة انى خالق ☆

« ونفخت فيه من روحي » ، و في حقّ عيسى عليه السلام « و كلمته ألقاها إلى مريم و روح منه » ، وهذه[1] الإضافة تنادي على شرف الروح و كونها عريّة عن عالم الأجسام ، وفي حقّ شيخ[2] الأنبياء ابراهيم الخليل عليه السلام « و كذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض ليكون من الموقنين » و قوله حكاية عنه : « وجّهت وجهي للّذي فطر السّماوات والأرض حنيفاً » ، و معلوم [3] أنّ الجسم و قواه ليس شيء منها بهذه الصفات السنيّة من رؤية عالم الملكوت ، و الإيقان و التوجه بوجه الذات لفاطر السماوات ، والحنيفية أي الطهارة و القدس .

و منها قوله تعالى : « ثم أنشأناه خلقاً آخر [4] فتبارك الله أحسن الخالقين » .

و منها قوله تعالى : « سبحان الّذي خلق الأزواج [5] كلّها مما تنبت الأرض

☆ بشراً من صلصال من حماء مسنون ، فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » فمما يدل على العموم قوله تعالى في سورة الاعراف : « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لادم » ـ س ر ه .

(١) اذ لو كانت الاضافة تشريفية أي الروح المشرف بالانتساب الى الله دلت على التجرد للسنخية بين العلة والمعلول المنتسب اليها بلامدخلية مادة و نحوها ، والالم يكن منتسباً اليه تعالى فكما أن معلول النور نور و معلول الواحد واحد كذلك معلول المجرد مجرد ، « قل كل يعمل على شاكلته » واذا كانت الاضافة بمجرد التغاير الاعتبارى كقولك روحي و روحك و ذاتي و ذاتك دلت على مقام أعلى من التجرد عن المادة مثل التجرد عن الماهية أيضاً كما هو مذهب شيخ الاشراق . و أما الاضافة في كلمته فتدل أيضاً على التجرد لان كلمته الفعلية مجردة كالكلمة الذاتية ، و لهذا كان يسمع موسى عليه السلام كلامه تعالى في جبل طور من جميع الجهات ، و أيضاً كلام اللسان مثله جسماني ، وكلام الخيال مثله صورى محدود ، وكلام النفس النطقية القدسية مثلها مجرد كلي ، فكلام الله تعالى عقول مجردة كلية ـ س ر ه .

(٢) ليست مجرد اضافة انكشافية بل ابداعه في وجوده ـ س ره .

(٣) لان السنخية معتبرة بين المدرك والمدرك «رومجرد شومجرد را بيبن» ـ س ر ه .

(٤) الاستشهاد بالتفخيم مع تعقيبه بقوله تعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين » ـ س ر ه .

(٥) الزوجية فيما لايعلمون بعلاوة ماهو الظاهر باعتبار النفس ، والبدن الاخروى ، والوجود ، والماهية ، ووجه الله ، ووجه النفس . فان مالايعلمون الذى هو معادهم يشمل ☆

و من أنفسهم وممّا لايعلمون »، و قوله : « إليه يصعد الكلم الطيّب »، و قوله : « ولقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم »، و قوله : « يا أيّتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربّك راضية مرضيّة » و في الحقيقة جميع هذه الآيات المشيرة إلى المعاد و أحوال العباد في النشأة الثانية دالّة على تجرّد النفس لاستحالة [1] إعادة المعدوم، وانتقال العرض وما في حكمه من القوى المنطبعة.

و أما الأحاديث النبوية فمثل قوله ﷺ : « من عرف [2] نفسه فقد عرف ربه »،

☆ الملكوت، والجبروت، والكلم الطيب، مثل قولهم عليهم السلام : نحن الكلمات التامات وان كانت كلمة التوحيد فتدل على التجرد لان حق التوحيد أن يصير حالهم و مقامهم، واحسن التوحيد تقوم وجود الانسان بعالم الامر كتقوم الامر بالامر والرجوع الى الرب هو التخلق باخلاقه والتحقق به - س ر ه.

(١) يعني لو كانت النفس منطبعة فامايتنفي بانتفاء المحل حين الموت فيلزم الاول، واما تبقى و تنتقل الى البدن البرزخي والاخروي فيلزم الثاني - س ر ه.

(٢) أي من عرف نفسه بأنه برزخ جامع بين صفتي الوجوب و الامكان بل بأنه جامع بين صفتي التشبيه و التنزيه، و أنه معلم بالاسماء جميعاً و مرآت لهاتحاكي كلها عرف ربه. أومن عرف نفسه بانه خلقها تعالى مثالاله ذاتاً وصفة و فعلا، أما ذاتاً فبأن يعرف أنها مجردة عن الاحياز والجهات والازمنة والاوضاع و نحو ها، وأنها لا داخلة في البدن ولاخارجة عنه، و أما صفة فيعرف كيفية علمها بنفسها وغيرها وقدرتهاوفاعليتها بالرضا أوبالعناية لقواها ومنشئاتها، وكيفية تكلمها العقلي الوجودي، و كيفية عشقها وارادتها لذاتها ولاثارها على وجه العناية الخالية عن النقص والالتفات بالذات الى ما سواها وغيرذلك من صفاتها، وأمافعلافيعرف كيفية ابداعهاواختراعها وخلقها لمايشاء ويختار بمجرد الهمة في مملكتها فحينئذعرف ربه ذاتاًوصفة وفعلا، أومن عرف نفسه أي نفس الكل كما قال تعالى : « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم » فقدعرف ربه. أومن عرف نفسه بالفقروأنه لاشيء له و الامر كله لله فلافعل له، ويتذكروجوده في مقام توحيد الفعل بلاحول و لاقوة الابالله العلي العظيم. ولا صفة له و يتذكر في مقام توحيد الصفة بلا اله الا الله، ولاذات له و يتذكر في مقام توحيد الذات بلاهو الاهو عرف ربه بالغناء وشهد فعله وصفته وذاته في الافعال والصفات والذوات، و اذاعرف نفسه بالحدوث والتجدد الذاتي، و الحركة الجوهرية، و السيلان الوجودي عرف ربه بالبقاء، وأن الاصل المحفوظ والوجه الباقي في جميع السيالات أعراضا كانت أو جواهر نفوساً كانت أوطبائع ثباته و قدمه، و شهد ☆

و قوله : « أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه » ، و قوله : « من رآني فقد رأى الحق » و قوله : أنا النذير العريان » ، و قوله [١] : « لي مع الله وقت لايسعني فيه ملك مقرّب ، ولانبيٌّ مرسل » و قوله : «أبيت عند ربي يطعمني و يسقيني » ؛ فهذه الأخبار و أمثالها تدلّ على شرف النفس و قربها من الباري إذا كملت ، و كذا قوله : « ربّ أرني الأشياء كما هي » ، و معلوم أنّ دعاء النبيّ صلى الله عليه وآله مستجاب ، و العلم بالأشياء ذوات السبب كما هي لايحصل إلّا من جهة العلم بسببها وجاعلها كما برهن في مقامه ، و المراد بالرؤية هو العلم الشهودي و كذلك دعاء الخليل عليه السلام كما حكى الله عنه في قوله : «ربّ أرني كيف تحيي الموتى»، ورؤية الفعل [٢] لاتنفكّ عن رؤية الفاعل ، وليس في حدّ الجسم ومشاعره أن يرى ربّ الأرباب و مسبّب الأسباب ، وقوله صلى الله عليه وآله : « قلب المؤمن عرش الله» وقوله: « قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرّحمان» ، و معلوم أن ليس المراد هذا اللحم الصنوبري ، ولا أيضاً إصبع الله جارحة جسمانية بل القلب الحقيقي هو الجوهر النطقي من الإنسان ، و الإصبعان هما [٣] العقل والنفس الكلّيان أو القوّتان العقلية والنفسية ، و قوله صلى الله عليه وآله : « المؤمن أعظم قدراً عند الله من العرش » ، و معلوم أنّ هذه الأعظميّة ليست بجسمية ولا القوة محصورة في عضو من أعضائه ، و قوله صلى الله عليه وآله : « خلق الله الأرواح قبل الأجساد [٤] بألفي عام » ، و قول

☆ أن اقليم البقاء بشراشره من صقعه ، وكذا اذا عرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدرة وقس عليه نظائره ـ س ر ه .

(١) أى مقام لايسعني فيه ملك مقرب كما قال جبرئيل : لودنوت أنملة لاحترقت ، ولا نبى مرسل حتى نبوة نفسه (ص) ورسالته لان ذلك المقام مقام فناء التعينات واضمحلال الكثرات فى أحدية الجمع ـ س ر ه .

(٢) فيه وجه آخر هو أن الاحياء لم يرد به المعنى المصدرى و الاضافى بل كيفية احياء الله الموتى تعرف بان تؤخذ الاجسام فلكية كانت أو عنصرية بشرط لا وفقط ، ويشاهد النفوس و العقول التى هى احياء الله المقيم لهذه الاجسام من صقع الربوبية فبهذه الاجسام موتى بالذات ، و اذا لوحظت من صقع الحق القدوس كانت مجردة و هاهنا وجه آخر مذكور فى المثنوى المعنوى ـ س ر ه .

(٣) أوهما صفتا اللطف والقهر الالهيين أوهما الخوف والرجاء أوالقبض والبسط أوالهيبة و الانس ـ س ر ه .

(٤) هذه القبلية ذاتية أو دهرية لازمانية ، و المراد بألفى عام العام الملكوتى ☆

أمير المؤمنين وإمام الموحّدين عليه السلام حين سئل عنه حبر من الأحبار : هل رأيت ربّك حين عبدته فقال عليه السلام : و يلك ما كنت أعبد ربّاً لم أره ، قال :و كيف رأيته أو كيف الرؤية قال : و يلك لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار و لكن رأته القلوب بحقائق الإيمان»، والرؤية العقلية لا يمكن بقوة جسمانية ، وقوله عليه السلام في الجواب حين سئل عنه كيف قلعت باب خيبر : « قلعته[١] بقوّة ربّانية لا بقوّة جسمانية » ، وعنه عليه السلام إنه قال : «الروح ملك من ملائكة الله له سبعون[٢] ألف وجه » الحديث . و قال روح الله المسيح بالنور الشارق من سرادق الملكوت : « لن يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرّتين ، » و قوله : « لا يصعد إلى السماء إلّا من نزل منها » .

وأما كلمات الأوائل فقد قال معلّم الحكمة العتيقة أرسطاطاليس في كتابه المعروف بأثولوجيا على لسان اليونانيّين بمعنى معرفة الربوبية وهو علم المفارقات : إنّي ربما خلوت بنفسي و خلعت بدني جانباً ؛ و صرت كأني جوهر مجرد[٣] بلا بدن فأكون

☆ و العالم الجبروتي باعتبار مظهرية كل منهما لالف اسم من أسماء الله - س ر ه .

(١) كما ورد أن علياً ممسوس في ذات الله ، و الممسوس فيه كالممسوس في الجن و المصاب به فهو عليه السلام بسبب قرب النوافل مصداق كنت سمعه و بصره الوارد في الحديث القدسي ، و بسبب قرب الفرائض عين الله الناظرة و اذنه الواعية ويده الباسطة فلاغرو في أمثال هذه العجائب منه - س ر ه .

(٢) تعيين هذا العدد باعتبار أن للروح سبع مراتب من النفس ، والقلب ، و العقل ، والروح ، و السر ، والخفي ، والاخفى ، وفي كل من تلك المراتب القوى العشر الظاهرة و الباطنة بحسبها موجودة ، و كل من هذه مظهر للاسماء الالفية ، وان شئت بدل القوى العشر بالاجسام الكلية العشرة من العنصر والا فلاك الموجودة بحقائقها ومعانيها في كل من المراتب السبع ، و لواريد بالوجوه القوى والطبائع كانت أزيد من هذا العدد فيكون بياناً للكثرة اذ فيك كل القوى المدركة والطبائع التي في العالم - س ر ه .

(٣) استعمال كأن باعتبار قول الحكيم بلا بدن لئلا يلزم التناسخ بعد الرجوع ، ثم ان انموذجاً من اشاراته أن التصديق للصعود الروحاني يتوقف على أمرين احدهما أن لا يعتقد أن الانسان هذا الهيكل المحسوس فاذا صار عقلا بالفعل فالهيكل أجنبي عنه فهو يطير في أوج الجبروت و فضاء اللاهوت فضلا عن السماء فان الكليات العقلية التي يسير فيها ليست ماهيات متقررة ، ومفهومات ثابتة للوجود ، بل لها وجود محيط واحد ☆

داخلا في ذاتي خارجاً من سائر الأشياء ؛ فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما أبقى له متعجباً بهتاً ؛ فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الشريف الإلهي ذو حياة فعّالة ، فلمّا أيقنت بذلك رقيت بذهني من ذلك العالم إلى العلّة الإلهية فصرت كأني موضوع فيها متعلّق بها ؛ فأكون فوق العالم العقلي كلّه في كلام طويل . و قال أيضاً : من حرص على ذلك العالم و ارتقى إليه جوزي هناك أحسن الجزاء اضطراراً ؛ فلا ينبغي لأحد أن يفترّ عن الطلب و الحرص و الاهتمام في الارتقاع إلى ذلك العالم و إن تعب و نصب فإنّ أمامه راحة لاتعب بعدها أبداً . و ما يدلّ على هذا المطلب رسالته المعروفة بتفّاحة ، و هي مشتملة على كلماته التي تكلّم بها حين حضرته الوفاة ، و ما احتجّ به على فضل الفلسفة ، و أنّ الفيلسوف يجازى على فلسفته بعد مفارقة نفسه عن جسده .

و قال أيضاً : ليست النفس في البدن بل البدن فيها لأنها أوسع منه .

و قال أنباذقلس : إنّ النفس إنما كانت في المكان العالي الشريف فلمّا اخطأت[1] سقطت إلى هذا العالم فراراً من سخط الله ، فلمّا انحدرت صارت غياثاً للأنفس الّتي قد انخلطت عقولها ، و كان يدعو الناس بأعلى صوته و يأمرهم أن يرفضوا هذا العالم ويصيروا إلى عالمهم الأوّل الشريف ، ووافق هذا الفيلسوف أغاثا ذيمون في دعائه الناس إلى رفض هذا العالم إلّا أنه تكلّم بالأمثال و الرموز .

و أما فيثاغورث صاحب العدد فكلامه في الرسالة المعروفة بالذهبية ناصٌّ على هذا الرأي ، و الرسالة أيضاً موجودة عندنا و قال في آخر وصيته لديو جانس : إنك إذا فارقت هذا البدن تصير عند ذاك مخلّى في الجوّ العالي ، تكون حينئذ سائحاً غير عائد إلى الإنسية ولا قابلاً للموت .

☆ وحدة جمعية كما حققناه ، ومن لايصدق به فلضعف عقله يترقب صعود بدنه لانه هو عنده وفرضنا انه عقل الهى و خيال رياضى ، و ثانيهما أن يكون المعارف من العلم بالله وصفاته و أفعاله و اليوم الاخر ملحوظاً بالذات لعارفها ، لاآلة اللحاظ لنيل الجزئيات الداثرة والحظوظ الدنيوية بل يكون الامر بالعكس والافهو مخلد الى الارض متبع هواه غير صاعد ، لكني أقول :

« خليلي قطاع الفيا فى الى الحمى☆ كثير واما الواصلون قليل» ـ س ر ه .

(١) سيأتي في مبحث حدوث النفس معنى الخطيئة والسقوط والفرار انشاءالله تعالى ـ س ره

و أما أفلاطون الشريف الإلهي فروي عنه في كتاب أثولوجيا : إنه قد أحسن في صفة النفس حيث وصفها بأوصاف كثيرة صرنا بها كأنا نشاهدها عياناً ، غير أنه قد اختلفت صفاته في النفس لأنه لم يستعمل الحسّ في صفات النفس ، ولا رفضه في جميع المواضع بل ذمّ وازدرى اتصالها بالبدن فقال : إنّ النفس إنما هي في البدن كأنها محصورة كظيمة جداً لا انطق بها.

ثمّ قال : إنّ البدن للنفس إنما هو كالغار ، وقد وافقه أنباذقلس غير أنه سمّى البدن بالصّدى ، و إنما عنى بالصّدى هذا العالم .

أقول : ويوافق في هذا الكلام الإلهي « وطبع على قلوبهم » « بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون » .

ثم قال : إنّ إطلاق النفس من وثاقها هو خروجها من مغار هذا العالم والترقي إلى عالمها العقلي .

أقول : وسبب اختلاف صفات النفس في كلامه ماعلمت من طريقتنا من اختلاف[1] النفوس في التجسّم والتروّح ، بل اختلاف نفس واحد فيهما بحسب وقتين أو في وقت واحد من جهتين .

وقال في كتابه الّذي يدعى فاذن : إنّ علّة هبوط النفس إلى هذا العالم إنما هو سقوط ريشها ، فإذا [2] ارتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول . وقال في بعض كتبه : إنّ علّة هبوط النفس إلى هذا العالم اُمور شتّى ، وذلك إنّ منها أنها تهبط لخطيئة أخطأ ها . و منها أنها هبطت لعلّة اُخرى غير أنه اختصر قوله : بأن ذمّ هبوط النفس و سكناها في هذه الأجسام . و إنما ذكر هذا في كتابه الّذي يدعى طيماوس ، ثم ذكر هذا العالم و مدحه ، فقال : إنّه جوهر شريف سعيد ، وإنّ النفس إنما صارت في هذا العالم من فعل

---

(١) كالنفس التى هى عقل بالقوة و التى هى عقل بالفعل بل اختلاف نفس واحدة فيهما بحسب وقتين أى فى الابتداء فانها جسمانية الحدوث ، و فى الانتهاء صارت روحانية ان ساعدها التوفيق أوفى وقت واحد من جهتين أى بعد أن صارت روحانية بالفعل ، فعند كونها فاعلة للافعال الطبيعية و الحيوانية كأنها طبيعة أوبهيمة اكلة شاربة ، وعند كونها مستغرقة فى ذكر الله أوالمعارف المبدئية والمعادية ملك . س ر ه .

(٢) أى بجناحى العقل النظرى و العقل العملى ـ س ر ه .

الباري الخيّر ليكون هذا العالم حيّاً ذا عقل لأنه لم يكن من الواجب [١] إذا كان هذا العالم متقناً في غاية الاتقان أن يكون غير ذي عقل ، ولم يكن [٢] ممكناً أن يكون للعالم عقل و ليست له نفس ، فلهذه العلّة أرسل الباري النفس إلى هذا العالم و أسكنها فيه ، ثمّ أرسل نفوسنا فسكنت في أبداننا ليكون هذا العالم تامّاً كاملا ، ولئلاّ يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال لأنه كان ينبغي أن يكون في العالم الحسّي من أجناس الحيوان ما في العالم العقلي .

وأمّا الآثار فقد تكلّم المتمسّكون بهذه الشريعة الحقة في ماهية الرّوح ، فقوم منهم بطريق [٣] الاستدلال والنظر ، و قوم منهم بطريق الذوق والوجدان ، لا باستعمال الفكر حتى تكلّم في ذلك مشايخ الصّوفية مع أنهم تأدّبوا بآداب رسول الله ﷺ ولم يكشفوا عن سرّ الرّوح إلّا على سبيل الرمز والإشارة ، و نحن أيضاً لا نتكلّم إلّا عن بعض مقامات الروح الإلهي و قواه ومنازله النفسيّة والعقليّة ، لا عن كنهه لامتناع ذلك .

فقد قال الجنيد ره : الرّوح شيء استأثره الله بعلمه ، ولا يجوز العبارة عنه بأكثر من موجود . و لعلّه أراد أنه موجود بحت و وجود صرف كسائر الهويّات البسيطة العقلية الّتي هي إنيّات محضة ، متفاوتة بالأشدّ والأضعف ليست لها ماهيات متقومة من جنس وفصل .

وقال ابو يزيد البسطامي رض : طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها أي ذاته فوق

---

(١) فاذا لم يكن كونه غير ذى عقل واجبا لم يمتنع كونه ذا عقل بل كان ممكناً ، و اذا كان ممكناً كان واقعاً لان مجرد الامكان الذاتى يكفى فى قبول الوجود فى الامور الابداعية ، وكون كلية العالم ذاعقل منها أولم يكن من واجب الوجود تعالى ـ س ر ه .

(٢) بقاعدة الامكان الاشرف والاخس ، ولعدم الربط بين الدنى الصرف والشريف المحض ، والمراد بالعقل رب النوع ، وبالنفس فى البسائط العنصرية والمركبات المعدنية هي الصور المثالية التي بازائها و نفسية النفس الناطقة تظهر بهافان الصور الكلية العقلية مقام عقليتها ، والصور المثالية فى كل شيء حياة وعلم «ان الدار الاخرة لهى الحيوان» ، و حينئذ فقوله : ثم ارسل الخ تأسيس و ذكر للخاص بعد العام لزيادة الاهتمام ، أوالمراد بالنفس الاولى هى النفس الفلكية اذالمراد بالعالم أعم من الاجرام الفلكية والعنصرية ـ س ر ه .

(٣) أى قوم من المليين والمتشرعين الظاهريين تكلموا بطريق الاستدلال كما أن الحكماء تكلموا بطريق الاستدلال وقدمر ـ س ر ه .

عالم الطبيعة و عالم المثال ؛ فيكون من المفارقات العقلية .

وقال أيضاً : انسلخت من جلدي فرأيت من أنا ، فسمّى البدن قشراً وجلداً ، وهذا تصريح بأنّ هويّة الإنسان و إنيّته شيء غير الجسد .

وقال أيضاً[١] : لو أنّ العرش وما حواه وقعت في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما أحسّ بها . وظاهر أنّ هذه السعة ليس لبدنه ولالجسم آخر .

وقال ابن عطا : خلق الله الأرواح قبل الأجساد لقوله تعالى : ولقد خلقناكم يعني الأرواح ثم صوّرناكم .

وقال بعضهم : الرّوح لطيف قائم في كثيف ، و في هذا نظر وله وجه صحيح .

وقال بعضهم : الرّوح عبارة والقائم بالأشياء هو الحيّ . وفيه أيضاً[٢] نظر إلّا أن يحمل على معنى الإحياء ، ومع ذلك يدلّ قوله على أنّ الرّوح حيّ بذاته لابحياة الجسم .

---

(١) المراد بالعرش الفلك الاطلس، والضمير المستكن راجع الى العرش ، والبارز الى الموصول ، ويحتمل العكس بأن يكون المراد بماحوى العرش عالم المثال لكن الانسب بمقامه أن يراد بالعرش الوجود المنبسط الذى هو النفس الرحماني والرحمة الواسعة وهو أحد اطلاقات العرش كما أن علم الحق المحيط أيضاً أحد اطلاقاته ، وبما حوى العرش ايلها الوجودات المقيدة و هذا الكلام عبارة عن مقام الفناء في الله ـ س ر ه .

(٢) هو النظر السابق ، وهو أن ظاهر الكلام أن الروح قائم بالجسم حال فيه وهو يستلزم العرضية الا أن يحمل على معنى الاحياء بأن يجعل الباء للتعدية أى يقيم الاشياء و يحيها وفيه بعد ، ثم كيفية ربطه بقوله الروح عبارة أن يرجع كلمة هو الى الروح و يجعل الحي بدلا عنه و معنى أنه عبارة أنه لفظ وتعبير فاسمه معلوم و مسماه و كنهه مجهول أوالمعنى أن الروح عبارة والحي المتعال باسمائه و صفاته هو المعنى بل معنى المعنى كما قيل : و الكل عبارة و أنت المعنى وقد قلت بالفارسية :

چويك معنى كه پوشانى بگوناگون عباراتى ☆ حجاب پرتو رخساره جانانه شد جانها .

واليه أشار بقوله : والقائم بالاشياء أى المعنى القائم بالاشياء التى من جملتها الروح هو الحي كقيام المعنى بالعبارة فى الاختفاء ، لا كقيام العرض بالموضوع أوالباء للمصاحبة لاصلة للقيام أى المعنى القائم مصاحباً للاشياء هو الحي لكن على ماذكرناه لم يكن صفة الروح و لابأس به ، و على تقدير جعله صفة للروح على ما ذكره جعل الباء للمصاحبة و بمعنى مع أولى من جعل القيام بمعنى الاحياء ـ س ر ه .

وقال بعض المفسّرين في قوله تعالى: «قل الرّوح من أمر ربي»: أمره كلامه فصار الحيّ حيّاً بقوله كن حيّاً، فعلى [١] هذا لايكون الروّح في الجسد.

واعلم أنّ [٢] أهل الشريعة اختلفوا في الرّوح الّذي سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عنه فمن الأقوال المنقولة عنهم ما يدلّ على أنّ قائله يعتقد بقدم الرّوح.

ومنها ما يدلّ على أنه يعتقد حدوثه.

وأيضاً قال قوم: إنّ الرّوح هوجبرئيل عليه السلام و هذا القول يشبه قول من قال: باتحاد النفس بالعقل الفعّال عند استكمالها، و يقرب منه الحديث المنقول آنفاً عن أمير المؤمنين عليه السلام: الرّوح ملك من ملائكةالله له سبعون ألف وجه.

وروي عن ابن عباس: إنّ الرّوح خلق من خلق الله صورّهم على [٣] صور بني آدم و ما نزل من السماء ملك إلّا و معه واحد من الرّوح.

وقال أبو صالح: الرّوح كهيأة الإنسان وليسوا بناس.

و قال مجاهد: الرّوح على صور بني آدم لهم أيد و أرجل و رؤس يأكلون الطعام وليسوا بملائكة.

---

(١) لان الروح كلامه تعالى و كلامه قائم بذاته لابالجسم - س ر ه.

(٢) و مبنى اختلافهم أن كلمة من فى قوله تعالى: قل الروح من أمر ربى ان كانت نشأية أى الروح ناش من عالم أمر ربى كان حادثاً خارجاً من كن داخلافى بكون، و ان كانت تبعيضية أى الروح من جملة أمر ربى كان قديماً بقدم أمره غيرخارج من كن واقع تحت ذل يكون. و يمكن أن يكون كلمة من نشأية ويكون اختلافهم مبنياً على كون كلام الله قديماً أوحادثاً وهوخلاف مشهوربين المليين، ثم ان هذاالخلاف فى القدم والحدوث واقع بين الفلاسفة أيضاً كما سيأتى فى مسألة حدوث النفس انشاء الله تعالى - س ر ه.

(٣) اما أن يقرء صورهم بصيغة الجمع أو بصيغة الفعل، و المراد أن صورهم الباطنية من الاعضاء الروحانية مطابقة لصور بنى آدم من باب مطابقة الحقيقة والرقيقة و الباطن والظاهر أو أن صورهم الظاهرية نفس صورة بنى آدم، و على أى التقديرين فالروح روحهم فتم الاستشهاد، ومانزل من السماء أى من العلو، والمراد بالملك أرباب الانواع هناوهم الصافات صفاً، وبنزولهم صدورهم عن العقول الطولية، وبتوسطها عن رب الارباب أوالمراد بالملك المدبرات أمراً من الطبقة النازلة كملائكة الاشعة والامطار النازلة الحاصلة من ازدواجها مع الاجسام الارضية الارواح الارضية - س ر ه.

أقول : المراد من إثبات هذه الأعضاء في الرّوح حيثما وقع في كلام هؤلاء القوم ليس إثبات الجوارح الجسمانية بل أجزاء روحانية وقوى معنوية كما يليق بلطافة الرّوح ، نظير ما ذكروه قول المعلم الأول للمشّائين حيث قال في كتاب اُثولوجيا : إنّ الإنسان الحسّي إنمّا هو صنم للإنسان العقلي ، والإنسان العقلي روحاني و جميع أعضائه روحانية ، وليس موضع اليد غير موضع الرجل ، ولا مواضع الأعضاء كلّها مختلفة لكنّا في موضع واحد.

وقال سعيد بن[1] جبير : لم يخلق الله خلقاً أعظم من الرّوح غير العرش ، ولوشاء

(١) المراد بالروح روح الامين المتحد به النفس الناطقة بعد التبدلات والاستكمالات الجوهرية كما هوالحق ، و بهذا الاعتبار كان الكلام فيه الكلام في الروح الانساني ، و كون العرش أعظم منه باعتبار أن العرش هو الرحمة الواسعة والفيض المقدس ، وجبرئيل أحد حاملي عرش الله تعالى على كواهلهم كما مر عند الكلام على الصورة و بلع هذا الروح السماوات اشارة الى أن السماوات بالنسبة الى سعة عالم العقل كحلقة في فلاة كما في الخبر، و كون صورة خلقه أو خلقته الخ اشارة الى أن لجبرئيل عليه السلام صورة حقيقية هي ما هو عليها ، و قد رآه النبي صلى الله عليه وآله على تلك الصورة مرتين كما قال صلى الله عليه وآله : رأيته وقد طبق الخافقين ، وصورة شبيهة بشكل أصبح أهل زمان النبي الذي يراه كصورة دحية الكلبي في زمان نبينا صلى الله عليه وآله وقيامه عن يمين العرش باعتبار أن اليمين أقوى الجانبين ، و المفارقات أقوى مراتب الوجود المنبسط ، و لهذا فالعقول القدسية هي الركن الايمن الاعلى من العرش ، و النفوس الكلية هي الركن الايمن الاسفل منه ، و المثل المعلقة هي الركن الايسر الاعلى منه ، و الطبائع الكلية هي الركن الايسر الاسفل منه ، و شفاعته لاهل التوحيد اخراجه اياهم من القوة الى الفعل ، فهذا الاخراج سيبرز يوم هم بارزون بصورة الشفاعة أو المراد بالروح هو الروح الانساني ، و العرش الذي هو أعظم منه العرش العلمي التفصيلي أوقلب الانسان الكامل ، فان قلب المؤمن عرش الله وحينئذ فيكون الكلام من باب الاستثناء من المدح بمايشبه الذم كقوله صلى الله عليه وآله : « أنا افصح الناس بيدأني من قريش » و بلعه السماوات باعتبار انطواء السماوات العلى في وجوده فضلا عن السماوات المثالية والطبيعية كما قيل :

آسمانهاست درولايت جان ☆ كارفرماى آسمان جهان .

بل الاسماء اللطفية و القهرية و مظاهرهما في وجوده كما قال المولوى :

اى عجب بلبل كه بكشايد دهان ☆ تا خورد او خار را باگلستان ☆

أن يبلع السماوات السبع والأرضين في لقمة لفعل ، صورة خلقه على صورة الملائكة ، وصورة وجهه على صورة الآدميين ، يقوم يوم القيمة عن يمين العرش والملائكة معه في صف واحد ، و هوممن يشفع لأهل التوحيد ، ولولا أن بينه وبين السماوات ستراً من نور لاحترق أهل السماوات من نوره . فهذه الأقاويل لايكون منهم إلّا نقلاً و سماعاً بلغهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله كذلك .

وقال بعضهم : الرّوح لم يخرج من كن لأنه لو خرج من كن كان عليه الذلّ ، قيل : فمن أيّ شيء خرج قال : من بين جماله وجلاله سبحانه بملاحظة الإشارة ، خصّها بسلامه وحيّاها بكلامه فهي معتقة من ذلّ كن .

أقول :[1] أراد إنه ليس من الموجودات الطبيعية الكائنة لأنّ كل كائن و ... ، و قد برهنّا على أنّ الأرواح العقلية من سرادقات الإلهية وشؤون الصمدية ، و إمكاناتها أمور

☆ اين نه بلبل اين نهنگ آتش است　　جمله ناخوشها به پيش اوخوش است

فصورة خلقه ؛ المراد بالصورة مابه الشيء بالفعل وهي باطنه ، وصورة وجهه ؛ المراد بها مالم أخص خصوصية بالروح لبساطتها ودورانها معه حيثمادار، وهي الصورة المثالية التي تطابق الصورة الادمية الطبيعية . و الكلام في اليمين كما مر ، و شفاعته لاهل التوحيد أن له الوحدة الحقة الظلية تحكي الوحدة الحقة الحقيقية ، وله الجمعية لصفات التنزيه والتشبيه فبوجوده يبين التوحيد ويسهل لاهله و احراق نوره لاجل أنه كما قيل :

در بشر رو پوش آمد آفتاب　☆　فهم كن والله اعلم بالصواب　- س ر ه .

(١) أقول فعلى هذا مراد ذلك البعض من كن عالم الامر وهوعالم المجردات ، ويكون عالم الطبيعة ، والقابل الواقعي أعني المواد يكون ، ولك أن تقول : مراده بكن هوالامر العام أعني الوجود المنبسط على الارواح و الاشباح ، و يكون حينئذ بكون هو الماهية و هي القابل التعملي وعدم خروج الروح و لاسيما روح الكمل و لاسيما ختمهم صلى الله عليه وآله أعني الحقيقة المحمدية من كن ، وعدم وقوعه تحت ذله بان يكون مصداق يكون عبارة عن كونه بلاماهية كالعقول القدسية كما هومذهب المصنف وشيخ الاشراق وغيرهما قدست أسرارهم أومعنى لم يخرج من كن لم ينشأ من كن لانه نفس كن والامر لا يحتاج الى أمر آخر كما ورد أن الله خلق الاشياء بالمشية والمشية بنفسها ، نعم مقام الصفة مقدم على مقام الفعل ، والرحمة الصفتية على الرحمة الفعلية ، والفيض الاقدس على الفيض المقدس و لذا قال : خرج من بين جماله وجلاله وهذا القول بماذكرناه أنسب - س ر ه .

ذهنيّة غير واقعة في نفس الأمر بل باعتبار بعض الملاحظات .

وقال بعضهم : الرّوح لطيفة تسري من الله إلى أماكن معروفة لا يعبّر عنه بأكثر من موجود بإيجاد غيره .

أقول : وقد مرّ تأويله بأنّ المراد إنه محض الوجود المجهول بالإبداع لا بالتخليق من شيء آخر كموضوع أو مادة .

وسئل ابو سعيد الخرّاز عن الرّوح أهي مخلوقة ؟ قال : نعم لولا ذلك ما أقرّت بالرّبوبية حيث [1] قالت بلى ، قال : والرّوح هي الّتي قام بها البدن واستحق بها اسم الحياة ، وبالرّوح ثبت العقل ، وبالرّوح قامت الحجة ؛ ولولم يكن الرّوح كان العقل معطّلا لاحجة عليه ولاله .

وقال بعضهم : إنها جوهر مخلوق ولكنّها ألطف المخلوقات وأصفى الجواهر وأنورها ، وبها [2] يرى المغيبات ، وبها يكون الكشف لأهل الحقائق ، و إذا حجبت الرّوح عن مراعات السّر أساءت الجوارح الأدب .

(١) اشارة الى الاقرار الذى وقع من بنى آدم فى عوالم الذرات الاربع فان للماهيات أكوانا سابقة فى المثل المعلقة ، والنفوس الكلية ، والعقول القدسية ، والمرتبة الواحدية وبعبارة اخرى فى الملكوت الاسفل والاعلى والجبروت واللاهوت ، فأول ظهورها حيث كانت اعيانا ثابتة لازمة للاسماء الحسنى والصفات العليا ، ثم فى القلم، ثم اللوح المحفوظ ثم فى لوح القدر، واقرارها فى هذه البرزات عبارة عن نفى وجود ها واندكاك انيتها اذ فى الذر الاول الوجود ليس للاعيان والماهيات بل ليس للاسماء والصفات انما هو للمسمى والذات فهى موجودات تطفلا وتبعاً ، وهكذا فى الذرات اللاحقة فانها أيضاً دفاتر علمه تعالى فالوجود لتلك الدفاتر ولصفة علمه تعالى لا للماهيات كما أن الصور المترائية فى المرآت موجودة بتبعية المرآة ، والوجود للمرآت لا لها ، ففى كل هذه المراتب هى مقرة بأن لا وجود الالله ، ولاشيئية لها الاشيئية الماهية ، نعم فى هذا العالم المادى الغالب عليه مناط السوائية وملاك الغيرية من الحركة والزمان والمكان و غيرها من لواحق المادة حيث وجدت الماهيات بوجودات متشتة متكثرة ملكوا الوجود ونقضوا العهود وبدلوا كلمة بلى بكلمة لا ، الامن فاز بالدرجة العليا ونال الغبطة العظمى وبما عهد وفى، ورد الامانة الى اهلها - س ر ه .

(٢) حتى المغيبات التى هى الخياليات والوهميات والعقليات فان كلها غيب مضاف - س ر ه .

وقال الآخر : الدّنيا والآخرة سواء عند الرّوح .

وقال بعضهم : الأرواح تجول في البرزخ وتبصر [١] أحوال الدنيا ، والملائكة يتحدّثون في السماء عن أحوال الآدميّين ؛ فأرواح تحت العرش و أرواح طيّارة إلى الجنان و إلى حيث شائت على أقدارهم من السعي إلى الله أيام الحياة .

وروى سعيد بن مسيّب عن سلمان رض قال : أرواح المؤمنين تذهب في برزخ من الأرض حيث شائت بين الأرض والسماء حتّى يردّها إلى جسدها .

وقيل : إذاوردعلى الأرواح ميّت من الأحياء التقوا وتحدّثوا وتسائلوا ، ووكّل الله بها ملائكة تعرض عليها أعمال الأحياء حتّى إذا عرض على الأموات ما يعاقب [٢] عليه الأحياء في الدنيا من أجل الذنوب كان عذراً ظاهراً عند الأموات ، فانه لا أحد أحبّ إليه العذر من الله تعالى .

ومن هذا القبيل ما رواه الشيخ ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ره إنه سئل أبو بصير أبا عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن أرواح المؤمنين فقال : في الجنّة على صور أبدانهم لو رأيته لقلت فلان .

و روى أيضاً محمد بن يعقوب الكليني ره في أواخر كتاب الجنائز من الكافي عن

---

(١) هذا و نظائره مما ورد أن الارواح تجيء ليالي الجمعة الى دورهم و أهاليهم باعتبار أن موانع الادراك هناك مرتفعة ، والمدارك في ذاتها منطوية ، والنفس التي هي مناط الادراك هنا باقية هناك كما قال الاخر : الدنيا و الاخرة سواء عندالروح الا أن تكون نفس لها مقام شامخ الهي يكون عطشاناً لماء حياة وصال العقول النورية ومافوقها فانها حينئذ لايتوجه الى القفا ولايلتفت الى الظل من الضياء بل تكون كارهة من الرقائق مبتهجة بالحقائق ولذاقال مولى العارفين عليه السلام : «فزت برب الكعبة» وقوله : والملائكة بالنصب أي تبصر الارواح الملائكة حال كونهم يتحدثون في السماء و الا لم يكن أجزاء الكلام متلائمة ، وقوله : و أرواح تحت العرش الخ أي من الارواح أرواح الخ قوله : في برزخ من الارض كلمة من للابتداء - س ر ه .

(٢) أي مايعذب عليه الاحياء الذين في الدنيا ثم الاظهر تشديد الاجل ، و كون كلمة من بيانية لكلمة ما وقوله :كان عذراً ظاهراً عندالاموات أي وصل الى أيديهم حجة للعفوعنهم كما اشتهر أن البلية اذاعمت طابت ، فكأنهم نطقوا بلسان الحال بمانطق الخيام به و هو مشهور- س ر ه .

جعفرالصادق عليه السلام إنّ الأرواح في صفةالأجساد في شجر في الجنة تتعارف وتتسائل ، فإذا قدمت الرّوح على تلك الأرواح تقول : دعوها فإنه قد اقبلت من هول عظيم ، ثم يسئلونها ما فعل فلان وما فعل فلان ، فإن قالت لهم تركته حيّاً ارتجوه ، و إن قالت لهم قد هلك قالوا : قدهوى [١] بهوى .

وفي الكافي عنه عليه السلام إنّ أرواح المؤمنين في حجرات في الجنة يأكلون من طعامها و يشربون من شرابها ، و يقولون [٢] ربّنا أقم لنا الساعة و أنجزلنا ما وعدتنا ، و ألحق آخرنا بأوّلنا .

وروى في أرواح الكفّار بضدّ ذلك .

وروى أيضاً محمّد بن الحسن الطوسى ره في التهذيب عن الامام أبي عبدالله عليه السلام إنه قال : ليونس بن ظبيان ما يقول الناس في أرواح المؤمنين ؟ فقال يونس : يقولون : في حواصل طير خضر في قناديل تحت العرش ، فقال عليه السلام : سبحان الله المؤمن أكرم على الله من ذلك أن يجعل روحه في حوصلة طائر أخضر ، يا يونس المؤمن إذا قبضه الله تعالى صيّر روحه في قالب كقالبه في الدنيا فيأكلون ويشربون ، فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصّورة الّتي كانت في الدنيا . والأخبار المنقولة عن أئمتنا أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله أكثر من أن تحصى ، ولا تظنن أنّ اتصاف الأرواح بتلك الصفات من الشكل والهيأة والتحدث والأكل والشرب و غيرها مماتنا في تجرّدها عن هذا العالم الطبيعي ، بل[٣] يؤكده لأنّ الرّوح يتشكّل و يتصوّر ويتجسّم في غير هذا العالم ، فإنّ لله عوالم كثيرة غير هذا العالم بعضها ألطف من بعض ، كلّها مفارق عن هذا العالم و عن الموادّ الكونية والاستعدادية ، و ستعلم في مباحث المعاد كيفية تمثل الأرواح بصور الأجساد مع تجرّدها

(١) أى قد سقط فى هوى أى فى الهاوية ـ س ر ه .

(٢) أى القيامة الكبرى ، و الطامة العظمى ، والتجلى الاعظم ، والفناء الاشد الاعم ، و الافمن مات قامت قيامته لكن القيمة صغرى ووسطى و كبرى ـ س ر ه .

(٣) ان قيل : عدم المنافاة لامضايقة فيه بناءاً على القول بثبوت عالم المثال ، وأما أنه يؤكده فلا ، والعلة التى ذكرهاقدس سره ليست الالعدم المنافاة . قلنا : المراد بتأكيد التجرد ازدياد ها اذيكون لها حينئذ نحوان من التجرد مثالي وعقلى فتدبر ـ س ر ه .

ومفارقتها عن الأبعاد والأجرام ذاتاً ووجوداً لافعلاً و مثالاً .

سئل الواسطي لأيّ علّة كان رسول الله صلى الله عليه وآله أحكم الخلق قال : لأنه خلق روحه أولا فوقع له صحبة التمكين والاستقرار ، ألاترى كيف يقول : كنت نبيّاً و آدم بين الماء والطين . وفي رواية العوارف بين الرّوح والجسد أي لم يكن روحاً ولاجسداً انتهى كلامه .

و قال بعضهم : الروح خلق من نور العزّة ، وإبليس خلق من نار العزّة ، ولهذا قال : خلقتني من نار ، ولم يدر أنّ النور خير من النار .

و قال بعضهم : قرن الله العلم بالرّوح فهي للطافتها تنمو بالعلم كما أنّ البدن تنمو بالغذاء .

و المختار عند أكثر المتكلّمين أنّ الإنسانيّة والحيوانيّة عرضان خلقا في الإنسان، و الموت يعدمهما ، و أنّ الرّوح هي الحياة بعينها صار البدن بوجودها حيّاً ، وبالإعادة إليه في القيامة يصير حيّاً .

أقول : هذا الكلام ممّا له[1] وجه صحّة وتحقيق لو صدر عن ذي بصيرة و كشف ، و كذا ما ذهب إليه بعض المتكلمين من أنه جسم لطيف اشتبك بالأجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الأخضر ، و هو اختيار أبي المعالي الجويني اُستاد الشيخ أبي حامد الغزّالي ، و ذلك لأنّ [2] ذلك الجسم البرزخي أيضاً من مظاهر الروح ، و كينونته في هذا البدن ليس بتداخل و اشتباك لكن يشبههما .

و أصرّ بعض متأخريهم على أنه عرض مع ما سمعوا من الأخبار الواردة فيه الدّالة

---

(١) وهو أن المراد الانسانية والحيوانية الطبيعيتان ، والموت الطبيعي يعدمهما ، أو أن المراد مطلق الانسانية والحيوانية المحفوظ في النشآت ، والموت الاختياري والفناء التام يعدمهما كما في صاحب مقام لي مع الله ، أو أن المراد أن ذات الانسان وأصله بل أصل كل شيء هو الوجود ، و شيئيات الماهيات حتى الذاتيات عرضيات الا أن الماهيات المنتزعة من المرتبة الاولى من الوجود والكمال الاول تسمى ذاتيات والماهيات المنتزعة من المرتبة الثانية من الوجود والكمال الثاني تسمى عرضيات ـ س ر ه .

(٢) و يمكن أن يكون المراد بالروح الروح البخاري وهو مشتبك بالبدن ، ومن هذا القبيل ما قيل : ان النفس جسم لطيف سار في البدن سريان الماء في الورد والنار في الفحم فمراد هم المرتبة النازلة من النفس ـ س ر ه .

على استقلاله وجوهريّته من العروج والهبوط و التردّد في البرازخ .

و أما قول ابن عباس حين سئل و قيل له : أين تذهب الأرواح عند فارقة الأبدان فقال : أين تذهب ضوء المصباح عند فناء الأدهان . ففرضه [١] أنّ ذهاب الروح إلى المقام الّذي جاء منه ، فمن علم كيفية مجيء الرّوح من ذلك المقام العقلي من غير لزوم حركة و تجسم يمكنه أن يعلم ذهابه إلى ذلك العالم من غير زيادة مكان أو تغيّر أو تكثّر هناك . وقيل له : أين يذهب الجسوم إذا بليت قال : أين يذهب لحمها إذا مرضت .

و قال ابوطالب المكّي : في قوة القلوب ما يميل إلى أنّ الأرواح أعيان في الجسد و كذا النفوس لأنه يذكر أنّ الرّوح يتحرّك ومن حركتها يظهر نور في القلب ، يراه الملك فيلهم الخير عند ذلك ، و أنّ النفس تتحرّك و من حركتها يظهر ظلمة في القلب فيرى الشيطان الظلمة فيقبل بالإغواء .

أقول : مراده من هذه الحركات : الحركات الفكريّة الّتي قد تكون برهانية عقلية يستدعي فيضان الصوّرة العقليّة النوريّة على النفس ، و قد تكون قياساً سفسطياً و همياً

(١) لما كان ابن عباس جليل القدر عظيم الشأن و من أعاظم تلامذة مولى العارفين اميرالمؤمنين علي عليه السلام وكان ظاهر كلامه فناء الارواح عند بوارالاشباح ، و تلاشي الروح البخارى و نفادالدم الذى في التجويف الايمن من القلب الذى مملوء بالزيت فكما لابقاء لضوء المصباح عند فناءالادهان كذلك لابقاء للروح عندنفاد أدهان الروح البخارى والدم القلبي أشارقدس سره الى أنه من الواضحات ان ليس مراده رضى الله عنه ذلك بل مراده انه اذا فرض مصباح أصل ثابت و مصابيح فروع و فرض اطفاؤهادون الاصل فأين تذهب تلك الفروع ، و معلوم أنها ترجع الى المصباح الاصل ، فهكذاالارواح التى هى تجليات روح القدس و لاسيما الارواح التى صارت بالفعل ترجع عند دثور الا بدان الى روح القدس المسمى بلسان المشائين بالعقل الفعالالذى هومكمل النفوس ، فالمراد بالمصباح فى كلامه المصباح الاصل ، وبالضوء المصابيح المشتعلة منه ، ولو مثل بمصباح أصل محفوظ ، و مصابيح عكسية منه في مرائى متعددة ، و فرض دثورالمرائى بل تبدلها بمرائى آخر وعكوس اخرى وهكذالكان أظهروقول ابن عباس رضى الله عنه :أين يذهب لحمها اذا مرضت أيضاً تمثيل حسن فانه اشارالى أنه كمافى المرض يذهب اللحم وغيره من الاعضاء الغيرالاصلية كذلك يبقى حقائق الاجسادوصورها فى الاخرة فى عين اضمحلال مواد ها فى الدنيا كما سيجيء - س ر ه .

مؤدّياً إلى تصوّر النفس بصورة فاسدة مظلمة و نتيجة [١] باطلة و هو من فعل الشيطان ، و هذه الحركات لاتنافي تجرّد النفوس .

و قال الشيخ الغزّالي : إنّ الرّوح إذا فارقت الأبدان تحمل [٢] معها القوّة الوهمية بتوسط النطقية فتكون حينئذ مطالعة للمعاني المحسوسة لأنّ تجرّدها من هيأة البدن غير ممكن ، و هي عند الموت شاعرة بالموت ، و بعد الموت متخيّلة نفسها مقبورة ، و يتصور جميع ماكانت تعتقده حال الحياة ، وتحسّ بالثواب والعقاب في القبر ، وهذا كلام صحيح برهانيّ يؤيّدما ذهبنا إليه من تجرّدالقوة الخيالية وما يصحبها . وسيردزيادة تحقيق و إيضاح له .

وقال صاحب العوارف والمعارف : ما وجدناه أيضاً في كتاب الطواسين والبواسين وهو أنّ الرّوح [٣] العلوي السماوي من عالم الأمر ، والرّوح الحيواني البشري من عالم الخلق ، وهو محل الرّوح العلوي و موزده ، وهذا الرّوح الحيواني جسماني لطيف حامل لقوة الحسّ والحركة وهذا الرّوح لسائر الحيوانات و منه يفيض قوى الحواس ، وهو الّذي قوام الغذاء و يتصرف فيه بعلم الطب ، و به اعتدال مزاج الأخلاط ولو رود الرّوح الإنساني على هذا الرّوح تجنّس [٤] وباين أرواح الحيوانات ، واكتسب صفة أخرى

(١) علمية اوعملية ـ س ر ه .

(٢) اشارة الى رد شبهة القائل بالمعاد الروحانى فقط من أن درك اللذائذ أو المؤلمات الجسمانية يتوقف على المدارك الجزئية اذالعاقلة مجردة والمجرد لايدرك الا الكليات وان أدرك الجزئى فعلى وجه كلى ، والمدارك الجزئية قوى جسمانية تنحل بانحلال البدن وتدثر بدثوره ظاهرة كانت أو باطنة فكيف يدرك اللذائذ أو المؤلمات الجزئية ؟ بيان الرد أن القوى المدركة للجزئيات ليست منحصرة فى هذه المدارك المادية بل النفس فى ذاتها قوى ومشاعر جزئية مجردة ولكن لاكتجرد العاقلة فيشاهد المأكل الشهى والمطعم الهنيء والمنكح البهى ان كان سعيداً ومقابلها ان كان شقياً كل ذلك على وجه جزئى محسوس و اليه أشار بقوله : تحمل معها القوة الوهمية ، ولانها رئيس القوى الجزئية خصها بالذكر والافتحمل معها جميع القوى والمشاعر ـ س ر ه .

(٣) المراد به النفس الناطقة باعتبارمقامها التجردى ، وبالروح الحيوانى النفس الحساسة ، وبمورده الجسمانى اللطيف الحامل لقوتى الحس والحركة الروح البخارى الذى هو مطية القوى ـ س ر ه .

(٤) أى لورودالروح الامرى على الروح الحيوانى صارالروح الحيوانى جنساآخر ☆

فصارت نفساً محلاً للنطق والإلهام، قال تعالى: « ونفس وماسوّيها فألهمها فجورها و تقواها» فتسويتها بورود الروح الإنساني عليها، واقتطاعها عن جنس أرواح الحيوانات، فتكوّنت النفس بتكوين الله من الروح العلوي في عالم الأمر، و صار تكوّنها منه في عالم الأمر كتكوّن حوّاء من آدم عليه السلام في عالم الخلق، و صار بينهما من التأليف والتعاشق كما بين آدم وحوّاء، وصار كلّ واحد منهما يذوق الموت بمفارقة صاحبه، قال الله تعالى: « وخلق منها زوجها ليسكن إليها » فسكن آدم إلى حوّاء و سكن الروح العلوي إلى الروح الحيواني و صيّره نفساً، و يتكوّن[1] من سكون الروح إلى النفس القلب وأعني بهذا القلب اللطيفة الّتي محلّها المضغة اللّحمية، فالمضغة اللّحمية من عالم الخلق، وهذه اللطيفة من عالم الأمر، و كان تكوّن القلب من الروح والنفس في عالم الأمر كتكوّن الذريّة من آدم وحوّاء في عالم الخلق، ولولا المماسكة بين الزوجين الّذين أحدهما الروح والآخر النفس ما تكوّن القلب، فمن القلب متطلع إلى الأب الّذي هو الروح العلوي ميّال إليه وهو القلب المؤيّد الّذي ذكره رسول الله صلى الله عليه وآله فيما رواه حذيفة قال صلى الله عليه وآله: القلوب أربعة قلب أجرد فيه سراج يزهر[2]؛ فذلك قلب المؤمن. وقلب أسود منكوس؛ فذلك قلب الكافر.

☆ أي نوعاً آخر بأن يكون المراد بالجنس معناه اللغوى أوكان الروح الحيوانى جنساً مصطلحاًو بابن الروح الامرى الذى هو الفصل الحقيقى عن أرواح الحيوانات الاخر ـ س ر ه.

(١) بمقتضى النكاح السارى فى جميع الذرارى ـ س ر ه.

(٢) وهو نور التوحيد وما أوفق وأطبق الشكل الصنوبرى الذى اشير بالسراج اليه للقلب لان قلب المؤمن العارف والحكيم عالم عقلى مضاه للعالم العينى، و عالم الوجود العينى كمخروط نوررأسه عند الواجب تعالى وقاعدته عند المواد لانه كلما قرب الى الواجب غلب أحكام الوجوب من الوحدة والبساطة، و كلما قرب من المواد غلب أحكام الامكان من الكثرة والتركيب، وانما كان قلب الكافر أسود لان العالم فى حقه كمخروط ظلمة، وانما كان منكوساً لاخلاده الى عالم الكثرات بلانظر الى وحدة جامعة لها، واقباله الى عالم الصورة بلاتوجه ونيل لمعنى مكتس بها. اعلم أن للكفر أنواعاً كماضبطها بعض المحققين فان من لم تصل اليه الدعوة النبوية ولوفى بعض الامور لعدم سماعه أولعدم فهمه فهو كافر كفرجهالة، و هو أهون الكفار عذاباً بل لاعذاب لاكثرهم لكونهم مستضعفين، ومن وصلت اليه الدعوة ولم يصدق ولو ببعضها امالاستكبار أوتقليد وتعصب للاسلاف أو غير ذلك فهو كافر كفرجحود وعذابه عظيم، و من وصلت اليه الدعوة وصدقها بلسانه و ظاهره لمصلحة ☆

وقلب مربوط على علاقة ؛ فذلك قلب المنافق . وقلب مصفّح فيه إيمان ونفاق ؛ فمثل الإيمان فيه مثل البقلة يمدّها الماء الطيّب ، ومثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدّها القيح والصّديد ، فأيّ المدّتين غلبت عليه حكم له بها ، والقلب المنكوس ميّال إلى الأُم الّتي هي النفس الأمّارة بالسوء . ومن القلوب قلب مترددة في ميله إليهما وبحسب غلبة ميل القلب يكون حكمه من السّعادة والشقاوة . والعقل [1] جوهر الروح العلوي و لسانه الدالّ عليه ،

☆ ماله ودمه وغيرذلك وأنكرهابقلبه و باطنه فهوكافر كفر نفاق وهوأشدهم عذاباً وعذابه أليم ، ومن وصلت اليه الدعوة فاعتقدها بقلبه لظهورحقيتها وجحد ولو بعضها بلسانه و لم يعترف حسداً و بغياً أوتقليداً أوغيرذلك فهوكافر كفرتهودوعذابه قريب من عذاب المنافق ، و من وصلت اليه الدعوة فصدقها بلسانه وقلبه ولكن لايكون على بصيرة من دينه امالسوء فهمه أولاستبداده بالرأى أولاخذه من قرناء السوء أوغيرذلك فهوكافر كفرضلالة وعذابه على قدرضلالته ، ومن وصلت اليه الدعوة وصدقها بلسانه وقلبه على بصيرة واتباع للامام أونائبه الا أنه لم يمتثل جميع الاوامروالنواهي بعداعترافه بقبح فعله فهوكافر كفر فسوق وقد يطلق الكفروعدم الايمان في الكتاب والسنة أيضاً عليه كما قال تعالى : « فمن كفر فان الله غني عن العالمين » وقال النبي صلى الله عليه وآله : « لا يزني الزاني حين يزني و هو مؤمن » و عند بعض المتكلمين مرتكب الكبائر كافر ، و عند بعضهم لا مؤمن ولاكافر . ثم ان هذا أيضاً له العذاب وان رفع عنه الخلود ، اذا علمت هذا فاعلم أن اطلاق قوله صلى الله عليه وآله : و قلب أسود منكوس فذلك قلب الكافر يشمل الجميع ، وانما أخرج قلب المنافق بقسميه لان كفر النفاق أشد أنواع الكفر، وانما جعل الاول المربوط على علاقة لانه حيث لايظهرمقتضيات كفره الباطني كان قلبه المحبوس كدابة مربوطة على وتدفي محبس لايفك عنقه أبداً .

ان قلت : الكافر بكفرالتهود أيضاً كالمنافق قلبه مربوط على علاقة حيث انه يضمر شيئاً ويبرز آخر .

قلت : أما أولافقد ذكرنا انه صلى الله عليه وآله يخرجه من الاطلاق لعدم بلوغه الى حدالنفاق في الفضاعة المستحق للذكر عليحدة ، وأما ثانياًفبمجرد اعتقاده الحقية لايعد مؤمناً بل كافراً ، ويظهرمقتضيات كفره بخلاف المنافق وقد عده الله تعالى كافراً وجعل مثواه الدرك الاسفل من النار ، ثم ان القلب المصفح في القلوب كالنفس اللوامة في النفوس ـ س ر ه .

(١) قد ذكر هذا العارف أربعاً من المراتب السبع التي للانسان من النفس ، والقلب والعقل، والروح ، وطوى ثلاثاً من السر، والخفي ، والاخفى ، وقوفاً فيمالاينال بمجرد البيان الى أن يرزق الذوق والوجدان كما لاصحاب الشهود والعيان ـ س ر ه .

وتدبيره للقلب المؤيّد والنفس الزكيّة المطمئنة تدبير الوالد للولد البارّ والزوجة الصالحة ، وتدبيره للقلب المنكوس والنفس الأمّارة بالسوء تدبير الوالد للولد العاق والزوجة السيّئة ، فمنكر لهما من وجه و منجذب إلى تدبيرهما من وجه إذلا بدّ له منهما ، فالروح العلوي يهمّ بالارتقاء إلى مولاه تشوّقاً وحنوّاً و تنزّهاً عن الأكوان ، و من الأكوان القلب والنفس ، فإذا ارتقى الرّوح يحنو القلب حنوّ الولد الحسن البارّ إلى الوالد ، و يحنو النفس إلى القلب حنوّ الوالدة الحنينة إلى ولدها ، وإذا حنّت النفس ارتقت من الأرض و انزوت عروقها الضاربة في العالم السفلي وانكوى هواها وانحسمت مادتها و زهدت في الدنيا ، وتجافت من دار الغرور وأنابت إلى دار الخلود ، و قد تخلّد النفس الّتي هي الأم إلى الأرض بوضعها الجبلّي لكونها من الروح الحيواني المجنّس ، ومستندها في تكوّنها إلى الطبائع الّتي هي أركان العالم السفلي ، قال تعالى : « ولو شئنا لرفعناه ولكنّه أخلد إلى الأرض و اتبع هواه » فإذا سكنت النفس الّتي هي الأم إلى الأرض انجذب إليها القلب المنكوس انجذاب الولد الميّال إلى الوالدة المعوّجة الناقصة دون الوالد الكامل المستقيم ، و ينجذب الروح إلى الوالد الّذي هو القلب لما جبّل عليه من انجذاب الوالد إلى ولده ، فعند ذلك يتخلّف عن حقيقة القيام بحق مولاه ، وفي هذين الانجذابين يظهر حكم السعادة و الشقاوة ذلك تقدير العزيز العليم .

وقال أبوسعيد القرشي : الرّوح روحان روح الحياة وروح المماة فإذا اجتمعا عقل الجسم ،[١] وروح الممات هي الّتي إذا خرجت من الجسد يصير الحيّ ميّتاً ، وروح الحياة مابه مجاري الأنفاس و قوة الأكل والشرب وغيرهما .

وقال بعضهم : النفس لطيفة مودعة في القالب منها الأخلاق والصفات المذمومة كما أنّ الروح لطيفة مودعة منها الأخلاق و الصفات المحمودة ، وكما أنّ العين محلّ الرؤية، والسمع محلّ الأذن ، و الأنف محلّ الشمّ ، والفم محلّ الذوق ، فهكذا النفس محلّ الأوصاف الذميمة ، و الروح محلّ الأوصاف المحمودة ، و جميع أخلاق النفس و صفاتها من أصلين : الطيش و الشره ، و طيشها من جهلها و شرهها من حرصها ، و شبّهت النفس في

---

(١) في بعض النسخ الخطية عقد الجسم .

طيشها بكرة متدير على مكان أملس لاتزال متحركة بجبلّتها ، وشبهت في حرصها بالفراش الّذي يلقي نفسه على ضوء المصباح ، ولاتقنع بالضوء اليسير دون الهجوم على جرم الضوء الّذي فيه هلاكه . فهذه جملة من أقوال علماء الشريعة ، و إشارات مشايخ الطريقة دالّة على أنّ في الإنسان جوهر روحاني ، و جميع ما نقلناه منهم مما له وجه وجيه ، و إن كان ظواهر بعضها مواضع إيرادات وأنظار لكن عند البصير العارف بأسرار الشريعة الإلهيّة لها محامل صحيحة و معاني لطيفة ، مشيرة إلى أسرار غامضة شريفة لأنهم في أقوالهم تتبعوا أحاديث الرسول ﷺ و الائمة عليهم السلام و أكثرما ذكروه مما يوجد في عبارات الأحاديث المنقولة عمّن لاينطق بالهوى إن هو إلّا وحي يوحى علّمه شديد القوى ، ولولا مخافة الإطناب لشرحنا كلامهم ، و أوضحنا مرامهم على وجه يطابق البراهين القطعية ، والقوانين الحكمية من غير شائبة شك و ريب ، وشائبة نقص و عيب ، والله وليّ الرحمة والإحسان .

الباب السابع

في نبذ من أحوال النفس الناطقة من حيث نسبتها إلى عالم الطبيعة و فيه فصول :

فصل (١)

في كيفية تعلق النفس بالبدن

اعلم أنّ تعلّق الشيء بالشيء وحاجته إليه متفاوتة بحسب القوة ؛ فأقوى التعلّقات و أشدّها هو التعلّق بحسب الماهية و المعنى ذهناً و خارجاً كتعلّق [١] الماهية بالوجود .

و الثاني ما بحسب الذات والحقيقة بأن يتعلّق ذات الشيء وهويّته بذات المتعلّق به و هويّته كتعلّق [٢] الممكن بالواجب .

و الثالث [٣] ما بحسب الذات والنوعيّة جميعاً بذات المتعلّق به ونوعيّته كتعلّق العرض كالسواد بالموضوع كالجسم .

---

(١) انما كان أقوى لان التعلق والحاجة سرى الى مقام تجوهر الماهية و قوامها ، وأما كونها غير فارغة عن التعلق بحسب الذهن أيضاً فباعتبار اعتبار العدم لاعدم الا عتبار ، و أشدية هذا من الثاني مع عدم مجعولية الماهية ، ومجعولية الوجود ، وكونه عين الربط باعتبار الاكثرية والاعمية تحققاً اذ كلما تحققت الحاجة بحسب الماهية تحققت بحسب الوجود ولاعكس ، اذلعله لم يكن للوجود المتعلق ماهية كما في العقول والنفوس على التحقيق، وكما في الوجود المنبسط المسمى بالنفس الرحماني ففي كل ذي ماهية حاجتان والماهية واسطة في الاثبات ، وباعتبار شمول ظرف الذهن بخلاف الوجود اذلا يحصل في الذهن فالسلب بانتفاء الموضوع - س ر ه .

(٢) أي كتعلق الوجود الخاص للممكن بحذف المضاف أوالامكان بمعنى الفقر فلا حذف - س ر ه .

(٣) أي الوجود الشخصي والنوعية جميعاً أي لا كالصورة فانها محتاجة في التشخص ☆

و الرابع ما بحسب الوجود [1] و التشخص حدوثاً و بقاءاً بطبيعة المتعلّق به و نوعيّته كتعلّق الصورة بالمادّة ؛ فإنّ حاجة الصورة في تشخصها ليست إلّا بمادة لابعينها بل بواحدة منها بالعموم كتعلّق السقف المستحفظ بالدعامات على سبيل البدل بواحدة منها لابعينها ، و كحاجة الجسم الطبيعي في وجوده إلى مكان مّا لابعينه ولهذا يسهل حركته عن كل واحد من الأمكنة إلى مكان آخر .

و الخامس [2] ما بحسب الوجود و التشخّص حدوثاً لابقاءاً كتعلّق النفس بالبدن عندنا حيث أنّ النفس بحسب أوائل تكوّنها و حدوثها حكمها حكم الطبائع المادية الّتي تفتقر إلى مادة مبهمة الوجود ، فهي أيضاً تتعلّق بمادة بدنية مبهمة الوجود حيث يتبدّل هويّته بتوارد الاستحالات و تلاحق المقادير ، فالشخص الإنساني و إن كان من

* الى الهيولى لا فى النوعية فان الصورة المطلقة محتاج اليها للهيولى . وأما قوله : بذات المتعلق به و نوعيته فالمراد بالنوعية فى الموضوع النوعية فى ضمن الفرد المعين اذ معلوم انه لايجوز تعلق السواد بموضوع ما متحقق فى ضمن موضوعات متبادلة أو متعاقبة لان الموضوع المعين من جملة المشخصات ولا يجوز أن يراد بنوعية المتعلق به ماهيته اذ يلزم التفكيك فان النوعية فى العرض ليس بهذا المعنى كما ذكرناه والالكان ماهية العرض مطلقاً متعلقة بالموضوع فكان كلها من باب المضاف ـ س ر ه .

(١) فقط لابحسب الطبيعة الاطلاقية بخلاف الثالث حدوثاً و بقاءاً بخلاف الخامس بطبيعة المتعلق به ونوعيته بخلاف المتعلق به فى الثالث على ما ذكرناه ، ثم ان تعلق مادة السواد فى التحقق بالصورة المطلقة الذى هو عكس هذا غير هذه التعلقات . ولا يندرج فى غير هذا ظاهراً ولا فى هذا ، لان تعلق الهيولى بالصورة بحسب أصل الوجود وليس أيضاً حدوثاً لان هيولى العالم عندهم ابداعى ولعله لم يرد حصر التعلقات فان منها تعلق كل من المتضائفين ماهية بالاخر ، ويمكن ادراج الاول فى الثالث ويكون قوله : كتعلق العرض الخ على سبيل التمثيل ، و ادراج الثانى فى الاول على هذا السبيل اذ قد ذكر فى الاول التعلق بحسب الماهية وسكت عن المتعلق به فان كان المتعلق به شيئية الوجود كان كتعلق الماهية بالوجود وان كان المتعلق به أيضاً شيئية الماهية كان كتعلق التضائف ـ س ر ه .

(٢) أى بطبيعة المتعلق به ونوعيته كما يصرح به ، وانما اكتفى عنه بالسابق لان البدن مادة النفس والمادة معتبرة على العموم ، والقول فى العكس هنا أى تعلق البدن بالنفس المطلقة أى الاصل المحفوظ فى مراتب النفس الواحدة بالوحدة الجمعية القول فى العكس للرابع ـ س ر ه .

حيث هويته النفسية شخصاً واحداً ولكن من حيث جسميّته أي الّتي بمعنى المادة أو الموضوع لا الّتي بمعنى الجنس أو النوع ليس واحداً بالشخص ، و قد سبق تحقيق كون موضوع الحركة الكميّة أمراً نوعياً بحسب الجسمية شخصيّاً بحسب الطبيعة أو النفس .

و السادس ما يكون التعلّق بحسب الاستكمال و اكتساب الفضيلة للوجود لا بحسب أصل الوجود كتعلّق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفة مطلقاً ، و تعلّقها (١) به بعد البلوغ الصوري ّ الّذي عند صيرورتها نفساً ذات قوة متفكّرة وعقل عملي ّ بالفعل قبل أن يخرج عقله النظري من القوة إلى الفعل عندنا ، و هذا أضعف التعلّقات المذكورة و هو كتعلّق الصانع بالآلة إلّا أنّ هذا التعلّق بهذه الآلات البدنية تعلّق طبيعي ذاتي ، وتعلّق النجّار مثلا بالآلة عرضي خارجي ، و ذلك لأنّ النفوس كلّها خالية في مبادى تكوّنها عن الكمالات و الصفات الوجودية سواءاً كانت بحسب الحيوانية مطلقاً أو بحسب الإنسانية خاصة ، و لم يكن لها تحصيل هذه الكمالات إلّا بحسب استعمال الآلات ، و كان من الواجب أن تكون تلك الالآت مختلفة بعضها من باب الحركات و بعضها من باب الإدراكات ، و الّتي من باب الحركات بعضها بحسب الحيوانيّة من باب الشهوة و بعضها من باب الغضب ، والّتي من باب الإدراكات بعضها من باب اللّمس ، و بعضها من باب الشمّ ، وبعضها من باب الذوق وبعضها من باب الإبصار ، وبعضها من باب السماع ، و هكذا غيرها ولو لم يكن الآت النفس مختلفة حتّى يفعل بكلّ آلة فعلا خاصاً لازدحمت عليها الأفعال ، و لاجتمعت الإدراكات كلّها على النفس ، و كانت حينئذ يختلط (٢) بعضها على بعض ، و لم يحصل منها شيء على الكمال والتمام ؛ ولأنّ صور الأشياء إنما تحصل للنفس أولا في حسّها ثم في خيالها ثم في عقلها النظري ولهذا قيل : من فقد حسّاً (٣) فقد علماً ولاشيء من المحسوسات بحيث

(١) انما قيد ببعدية البلوغ الصورى و قبلية خروج العقل النظرى من القوة الى الفعل اذ بعد البلوغ المعنوى و خروج النظرى الى الفعل لاتعلق بل كأنها و هى فى جلباب البدن قد نضته و لاسيما النفس المتألهة فان البدن لها كقميص تلبسه تارة وتخلعه اخرى ـ س ر ه .

(٢) فلو أدركت النفس بالباصرة المبصر والمسموع وغيرهما لم تدركها صرفة ـ س ره .

(٣) أى فقد العلم بالمحسوسات التى بازاء ذلك الحس المفقود ، أوفقد العلم الحقيقى الكلى المنتزع من تلك المحسوسات الجزئية ـ س ر ه .

يكون جامعاً لذاته بحسب وجود واحد لجميع الكيفيات و الصفات الّتي يقع الإحساس بها ، فإنّ المبصَر غير المسموع ، والرائحة غير الطعم ، فهكذا يجب أن يكون مدارك هذه الكيفيّات والكمالات ومشاعرها الجزئية مختلفة، وهذا بخلاف وجود الأشياء في العقل حيث يجوز أن يكون هناك شيء واحد بحسب وجود واحد عقلي شمّاً وذوقاً ورائحة وصوتاً ولوناً وحرارةً وبرودةً وغير ذلك من الصفات على وجه أعلى وأشرف كما بيّنه الفيلسوف العظيم في كتابه ، فثبت أنّ من الواجب أن يكون إدراك المحسوسات بما هي محسوسات لايمكن إلّا بالآلات مختلفة حسب اختلاف أجناسها كيلا يختلط على النفس ويتشوّش إدراكاتها ولما اختلفت الآلات فلاجرم النفس اذا حاولت الإبصار التفتت إلى العين فيقوى على الإبصار التام ، وإذا حاولت السماع التفت إلى الأذن فقويت على السماع التام ، و كذلك القول في سائر الأفعال بسائر القوى و إذا تكرّرت منها هذه الأفعال باستعانة هذه الآلات وقعت لها ملكة واقتدار على تحصيل تلك الأمور الّتي لم يمكن حصول حضورها إلّا باستعانة الآلات من غير الاستعانة بشيء منها بل تستحضرها وتتصرف فيها كما تشاء بذاتها وفي عالمها.

فعلم من هاهنا أنّ النفس في أول تكوّنها كالهيولى الأُولى خالية عن كلّ كمال صوري وصورة محسوسة أو متخيلة أو معقولة ، ثم تصير [1] بحيث تكون فعّالة للصورة المجردة عن المواد ـ جزئية كانت أو كلية ـ ولامحالة تلك الصور أشرف وأعلى من هذه الصور الكائنة الفاسدة ، فما أشدّ سخافة رأي من زعم أنّ [2] النفس بحسب جوهرها و ذاتها شيء واحد

(١) هذا على مذاق من يقول ادراك الكلي بانتزاع القدر المشترك من المواد الجزئية واضح ، وقد مر من كتاب المبدء والمعاد للشيخ ان القوة العقلية تجرد الصور عن المادة فيكون خالقة وفاعلة للصور المعقولة ، وأما على مذاقه قدس سره من أن ادراك الكليات بمشاهدة النفس أرباب الانواع عن بعد ، وان العاقل يتحد بالمعقولات فالفعالية على سبيل التغليب ، أو باعتبار مقام الخفى والاخفى للنفس ، و باعتبار باطنيات ذات النفس وظاهريات ذوات المعقولات . نعم اذا قيل : ان الكليات العقلية عنوانات وعكوس لتلك الارباب لم يكن به بأس بل هو أنسب بمقام التعليم والتعلم فافهم ـ س ر ه .

(٢) أي بالعدد له مرتبة واحدة بلاتبدل و حركة جوهرية في ذاتها و الا فعنده أيضا شيء واحد ذومراتب وأطوار طولية وشؤون ذاتية متصف بصفات الطبائع ، بل الهيولى كما أنه متخلق باخلاق الله تعالى و بين هاتين المرتبتين متوسطات شتى ، و في الاية ☆

من أول تعلّقها بالبدن إلى آخر بقائها ؟ وقد علمت أنها في أوّل الكون لاشيء محض كما في الصّحيفة الإلٰهية : « هل أتى على الإنسان حين من الدّهر لم يكن شيئاً مذكوراً » وعند استكمالها تصير عقلا فعّالا .

فإن قلت : قد ثبت أنّ النفس كمال أوّل لجسم طبيعي ، والكمال والصّورة شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فكيف يحكم بأنّ النفس في أول الفطرة معرّاة عن كلّ صورة ؟

قلنا : الصورة [1] صورتان : إحداهما صورة مادية وجودها وجود أمر منقسم متحيّز ذي جهة ، ووحدتها عين قبول الكثرة ، وثباتها عين التجدد و الانقضاء ، و فعلها عين قوة الأشياء فكونها صورة مصحوب بكونها مادة . والثانية صورة غير مخلوطة بالمادة سواءاً كانت مشروطة بوجود المادة على وضع خاص بالقياس إلى آلتها أم لا ، و هذه بقسميها هي الحريّة باسم الصورة دون الأولى لأنّ الأوّل ضعيفة الوحدة ، ضعيفة الوجود « كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءاً حتّى إذا جاءه لم يجده شيئاً » و لذلك لم يكن لها وجود إدراكي فلايكون بوجودها الخارجي محسوسة ولامتخيّلة ولامعقولة ، والثانية لها

☆ اشارة إلى أن مقام الهيولوية أيضاً فضلاعن الطبيعة نفس وانسان بقوله : على الانسان ولاغروفي ذلك . نعم العجب والغرابة فيما اذا نظر الى المادة أو الطبع أو النبات أو الحيوان الواقعة في غير صراط الانسان الواقفة عن الحركة المأخوذة بشرط لا ، ونحن لا نعد هنا بهذا النظر من مراتب الانسان وأطوار النفس ، ثم ان المعنى الذى أشار اليه قدس سره للاية و ان كان وجهاً من وجوهها لكن الوجه الارفع أن يكون اشارة الى الكينونة السابقة اللاهوتية للانسان فان عينه الثابت كان في المرتبة الواحدية لازماً لاسمائه وصفاته معلومة بالذات بعلمه ، وكلمة حين مثل كلمة وقت في قوله صلى الله عليه و آله : « لي مع الله وقت » و لم يكن شيئاً مذكوراً لانه لم يكن هناك موجوداً بوجوده الخاص بل هو وجميع الاعيان الاخر كانت موجودة بوجود الله تعالى فلم يكن هناك هذه الوجودات المتكثرة المتشتة الغالب عليها أحكام الامكان و المادية و السوائية وان كان النور مطلقاً قاهراً على الظلمة ، والرحمة سابقة على الغضب ، والوحدة مستولية على الكثرة مطلقاً ولكن أين هي مما في الاكوان السابقة ـ س ر ه .

(١) وقد مر في مرحلة العقل والمعقول من السفر الاول أن بينهما ثمانية فروق فتذكر ـ س ر ه .

وجود إدراكيّ صوري بلامادة فتكون إما محسوسة إذا احتاجت في وجودها إلى نسبة وضعية لمظهرها ومرآة حضورها بالقياس إلى مادة ، وإمامتخيلة أومعقولة إن لم يكن كذلك . فإذا تحقق ماذكرناه وتبيّن وظهر أنّ النفس في أول الفطرة ليست شيئاً من الأشياء الصورية بالمعنى الثاني ، ولا أيضاً كانت مما قد حصل لها شيء من الصور الحسية أوالخيالية أوالعقلية إذ وجود الشيء للشيء فرع على وجودذلك الشيء في نفسه بنحوذلك الوجود إن خارجاً فخارجاً ، و إن حسيّاً فحسيّاً ، و إن خيالياً فخياليّاً و إن عقلافعقلا ، فهي حين حدوثها نهاية الصور الماديات وبداية الصور الإدراكيات ، ووجودها حينئذ آخر القشور الجسمانية وأوّل اللبوب الرّوحانية .

فصل (٢)

في تحقيق (١) حدوث النفوس البشرية

ما مرّ من الكلام يكفي لإثبات أنّ هذه النفوس حادثة بحدوث الأبدان ، إذقد ظهر أنها متجددة مستحيلة من أدنى الحالات الجوهرية إلى أعلاها ، ولو كانت [٢] في ذاتها قديمة

(١) وجه الضبط في استيفاء الاقوال في الحدوث والقدم للنفس انه اما أن يقال بحدوث النفس أوبقدمها والقائل بالحدوث اماأن يقول بحدوثهاقبل حدوث البدن تصحيحاً للذروالعهد والميثاق ، و اما أن يقول بحدوثها مع حدوثه و هو قول أكثر الحكماء والمتكلمين ، و اماأن يقول بحدوثهابحدوثه بل حدوثهاحدوثه وهوقول المصنف قدس سره والقائل بالقدم اما أن يقول بالقدم الذاتي وهوقول من يقول النفس هي الالة كما نقل الشيخ في الشفاء وهو مذهب الغلاة تعالى عن ذلك ، و اما أن يقول بالقدم الزماني والحدوث الذاتي ، فاما أن يقول بالقدم في هذه السلسلة العرضية كما يقول به التناسخية، واما أن يقول بالقدم في السلسلة الطولية والقائل الثاني اماأن يقول بقدمها بماهي نفوس جزئية و أما أن يقول بقدمها بما هي عقل كلي و هذا الاخرهو قول الفيلسوف الاعظم أفلاطون الالهي ـ س ر ه .

(٢) ان قلت : الا فلاك عند الفلاسفة قديمة ويلحقها النقص والقصور و لومن جهة الاوضاع المتجددة ، وعندالمصنف قدس سره من جهة تجدد جواهرها أيضاً .

قلت : مع تسليم كونهاقديمة عندهم لما ثبت تجرد النفس فكأنه قال : لو كانت قديمة وهي مجردة لكانت كذا ـ س ر ه .

لكانت كاملة الجوهر فطرة وذاتاً فلا يلحقها نقص وقصور ، ولو لم يكن في ذاتها ناقصة الوجود لم يكن مفتقرة إلى آلات وقوى بعضها نباتية و بعضها حيوانية .

وأيضاً لو كانت[١] قديمة لكانت منحصرة النوع في شخصها ، ولم يكن يسنح لها في عالم الإبداع الانقسام والتكثّر لأنّ تكثّر الأفراد مع الاتحاد النوعي إنما هو من خواص[٢] الأجسام والجسمانيات المادية ، والّذي وجوده ليس بالاستعداد والحركة والمادة والانفعال فحقّه نوعه أن يكون في شخص واحد ، والنفوس الإنسانية متكثرة الأعداد متحدة النوع في هذا العالم كما سيجيء ، فيستحيل القول بأنّ لهذه النفوس الجزئية وجوداً قبل البدن فضلا أن تكون قديمة .

و اعلم أنّ المنقول من بعض القدماء كأفلاطون القول بقدم النفوس الإنسانيّة ، ويؤيّده الحديث المشهور « كنتُ نبيّاً وآدم بين الماء والطين » . وقوله صلى الله عليه وآله :

---

(١) ان قلت : هذا منقوض بالانواع المتوالدة فانها عندهم قديمة مع أنها متكثرة الافراد .

قلت : لو سلم قدمها عندهم فمناط انحصار النوع فى شخص ليس القدم بل التجرد عن العوارض المفارقة والخلو عن اللواحق الغريبة المثيرة للكثرة ، وهذا ليس متحققاً فى الانواع المذكورة . وأيضاً المراد الموجود بوجود واحد قديم والنوع المحفوظ بتعاقب الاشخاص شيئية الماهية - س ر ه .

(٢) أى من الخواص الغير الشاملة فلا يرد أن الاجسام الفلكية أيضاً أنواعها منحصرة فى أشخاصها . و بعبارة اخرى انحصار النوع فى شخص ليس من خواص المجردات ، ويمكن أن يقال هنا و فى السؤالين السابقين على مذاقه قدس سره بل مذاق أساطين الحكمة أن الا فلاك و مافيها والانواع المتوالدة حادثة متجددة ذاتاً ، متحركة جوهراً ، دائرة زائلة آناً فآناً ، فبالحقيقة كل فرد أفراد متصلة متتالية كل منها محفوف بعدمين سابق ولاحق ، والنوع المتوالد لا وجود له سوى وجود الا شخاص كما هو حال كل كلى طبيعى ، والاشخاص كل واحد واحد منها حادث فكذا كليها و كذا كلها اذ لا وجود للكل أيضاً سوى وجودات الاجزاء ، فللنوع المتكثر الافراد عرض بحسب الافراد المتفرقة المنفصلة سوى العرض الذى بحسب الافراد المتصلة المتتالية فى كل واحد واحد ، فعلى هذا كثر الافراد مع الاتحاد النوعى انما هو من الخواص الشاملة للاجسام و الجسمانيات و الحدث هو المتجدد بالذات ، والقديم هو الثابت الذات الذى ليس له حالة منتظرة وهو الحق تعالى وما من صقعه - س ر ه .

« الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف ، و ما تناكر منها اختلف . » ولعلّه ليس المراد أنّ النفوس البشرية بحسب هذه التعيّنات الجزئية كانت موجودة قبل البدن وإلّا لزم المحالات المذكورة ، و تعطيل قواها عن الأفاعيل إذ ليس النفس بماهي نفس إلّا صورة متعلّقة بتدبير البدن لهاقوى ومدارك ، بعضها حيوانية و بعضها نباتية بل المراد أنّ لها كينونة أخرى لمبادي وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية ، و هي المثل الإلهية الّتي أثبتها أفلاطون و من قبله ، فللنفوس الكاملة [١] من نوع الإنسان أنحاء من الكون بعضها عند الطبيعة ، و بعضها قبل الطبيعة ، وبعضها مابعدالطبيعة على ماعرفه الراسخون في الحكمة المتعالية ، وذلك مبني [٢] على ثبوت الأشدّ والأضعف في الجوهر ، و على وقوع الحركة الاشتدادية في الجواهر المادية ، وعلى تحقيق المبادي و الغايات فانّ نهايات الأشياء هي بداياتها .

وأما أرسطاطاليس ومن تأخرعنه من المشّائين و الأتباع فقد اتفقوا على حدوث هذه النفوس ، وهذه إحدى المسائل الّتي اشتهرأنّه وقع الخلاف فيهابين هذين الحكيمين ،

---

(١) التخصيص بالكاملة اما للكينونة فيما بعد الطبيعة و اما للكينونة فيما قبلها أيضاً اذبالحقيقة كينونة ماقبل الطبيعة لمن له كينونة مابعدالطبيعة ، فمن ملك عالم الملكوت والمثال قدم منه وكذااذا اتحد بعالم الجبروت وعالم العقل جاء منه ، ومن اتصل باللاهوت انفصل عنه « كما بدأكم تعودون » « نحن السابقون اللاحقون » ولولاالامر كما ذكرناه لكانت الطبائع أيضاً قديمة اذلها أيضاً كينونات سابقة لمباديها ، فكل كينونة سابقة لرب نوع كينونة سابقة لمربوبه أى شيء كان ، وبهذا النظريقال : ان لكل شيءأكواناً سابقة لكن لمالم يرتقوا اليها ولم يظفروابهاعلى سبيل الاستشعارلم يتفوه أحد من المعتبرين بقدمهم بل لم يصدق أن لهم كانت هذه المقامات بالحقيقة الالمصلوحيهم أن يتخطواعلى صراط الانسان ويلجواباب الابواب و قوة الشيء قدينزل منزلة الشيء ـ س ر ه .

(٢) وعلى أن العلة حدتام للمعلول ، و المعلول حد ناقص للعلة . و بعبارة اخرى الحقيقة هي الرقيقة بوجه أعلى ، والرقيقة هي الحقيقة بوجه أدون ، فكون الحقيقة فيمقام شامخ كون الرقيقة فيه داخلا والرقيقة الى الارض صيرورة الحقيقة كذا بلاتجاف عنمقامه الشامخ ، وعليه مدارجميع رموزالعقلاء واشارات الانبياء من القدم و الحدوث و الافاضة والتنزل والصعود والهبوط والذرات والبرزات وغيرها وسنزيدك ايضاحاً ـ س ر ه .

ونحن وجّهنا قوليهما في قدم النفوس وحدوثها على وجه يتوافق مغزاهما ويتّحد مطلبهما كما أشرنا إليه .

أما حجة كلّ من الفريقين فالمتعصبون لمذهب أفلاطون احتجوا عليه بثلاث حجج :

الأولى :[١] إنّ كلّ مايحدث فإنّه لابدّ له من مادة مخصّصة تكون باستعدادها سبباً لأن يصير أولى بالوجود بعد أن لم يكن ، فلوكانت النفوس حادثة لكانت مادية ، والتالي باطل ، فالمقدم كذلك .

والثانية : إنّ النفوس لوكانت حادثة لكان حدوثها بحدوث الأبدان ، لكنّ الأبدان الماضية غير متناهية فالنفوس الماضية الّتي بإزائها غير متناهية ، لكنّ النفوس بالاتفاق باقية بعد مفارقة الأبدان ، فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير متناهية ؛ لكنّ ذلك أي وجود نفوس غير متناهية موجودة بالفعل معاً محال لكونها تقبل الزيادة والنقصان مع أن كلّ ماكان كذلك فهو متناه ، فإذن ثبت أنّ النفوس الموجودة بالفعل متناهية ، فإذن ليس حدوث الأبدان سبباً لحدوث النفوس ، فإذن حدوث النفوس عن عللها لا يتوقف على حدوث البدن واستعداد المادة فهي قديمة .

الثالثة : إنها لوكانت حادثة كانت غير دائمة إذ كلّ كائن فاسد ، وكلّ[٢] ماهو أبديّ فهو أزليّ ، وقد ثبت إنها باقية أبدية كما سيجيء بيانه فهي إذن أزلية .

أما الجواب عن الأول فلما سيأتي تحقيقه على مذهبنا من كون النفس جسمانية

(١) هذه أمتن حججهم فان المجرد اذاحدث من مجرد تام الفاعلية منزه عن التغير فى مادة لايكون مجرداً هذا خلف ، و ان حدث مع مادة كما أجاب المصنف قدس سره فمع تجردذاته بالفعل من الازمنة والامكنة وغير هما كيف يعقل حدوثه فى زمان معين ؟ وان قالوا : بتساوى ذاته بالنسبة الى الازمنة وحدوث تعلقه أوفعله فى زمان معين فقد قالوا بقدمه ذاتاً ووقعوا فيما هربوا منه ـ س ر ه .

(٢) لايقال : هذا يتم لوانعكس الموجبة الكلية كنفسها لان المسلم قولهم : ماثبت قدمه امتنع عدمه أى كل أزلى أبدى لانا نقول : أولا صحة هذا من باب مبرهنية كل من القاعدتين لامن باب الانعكاس والاكتفاء بان الاصل اذا كان صادقاً كان العكس صادقاً فهذا نظير قولهم كل مجرد عاقل و كل عاقل مجرد وغيرذلك . وثانياً انه ان كان من باب الانعكاس فهو عكس نقيض لقوله كل كائن فاسد ـ س ر ه .

الحدوث روحانية البقاء ، و على مذهب القوم من أنّ النفس حادثة مع المادة لا في المادة .

و أما عن [1] الثاني فبأنّ النفوس المفارقة و إن كانت غير متناهية لكنّها ليست مرتبة لاترتباً طبيعياً ولا وضعياً ، والبرهان الدال على استحالة اللاتناهي في الأعداد إنما ينهض لوكانت مترتبة مجتمعة ، وإلّا فلم يقم على استحالته برهان .

و أما عن الثالث فالنفس الإنسانية من حيث ذاتها المجردة غير كائنة ولا فاسدة ، وأما من جهة مايقع تحت الكون فهي فاسدة أيضاً كما أنها كائنة .

و أما حجج القائلين بحدوث النفوس : فمنها أنها لوكانت موجودة قبل الأبدان فإمّا أن كانت واحدة أو كثيرة ، فإن كانت واحدة فإمّا أن تتكثر عند التعلّق أولا تتكثر فإن لم تتكثر كانت النفس الواحدة نفساً لكلّ بدن ، ولوكان كذلك لكان ماعلمه إنسان علمه كلّ إنسان ، وما جهله إنسان جهله كلّ إنسان و ذلك محال ، وإن تكثرت فمالامادة له لايقبل الانقسام والتجزية ، وإن كانت قبل البدن متكثرة فلابدّ و أن يمتاز كلّ واحد منها عن صاحبه إمّا بالماهية أو لوازمها أو عوارضها ، والأوّل والثاني محالان لأنّ النفوس الإنسانية متحدة بالنوع فيتساوى جميع أفرادها في جميع الذاتيات و لوازمها فلايمكن وقوع الامتياز بها ، وأما العوارض اللاحقة فحدوثها إنما يكون بسبب المادة وما فيها ، ومادة النفس بوجه هي البدن ، وقبل البدن لامادة فلايمكن أن يكون هناك عوارض مختلفة ، فثبت أنه يمتنع وجود النفس قبل البدن لاعلى نعت الاتحاد ولاعلى نعت الكثرة فإذن القول بقدمها باطل .

واعترض صاحب الملخّص على هذه الحجة بوجوه :

أحدها إنه لم لايجوز أن يقال : إنها كانت قبل الأبدان واحدة ثم تكثّرت ؟ و ليس لقائل أن يقول : كلّ ما كان واحداً و كان مع ذلك قابلا للانقسام فكانت وحدته اتصالية فكانت جسماً ؟ لأنّا نقول : ممنوع إنّ كلّ ماوحدته اتصالية فإنه قابل للانقسام ، وليس

(١) أقول : لم يجعل المستدل المحذور التسلسل حتى يجاب بهذا بل جعل المحذور التناقض من حيث أنها بالنظر الى الابدان الغير المتناهية غير متناهية ، و بالنظر الى قبول الزيادة والنقصان متناهية ، وان كان هذا أيضاً مجاباً بمنع قول المستدل كلما يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه ـ س ر ه .

بمسلّم أنّ كلّ قابل للانقسام فوحدته اتصالية لأنّ الموجبة[١] الكلّية لاتنعكس كنفسها .

الثاني[٢] : سلّمنا إنّ النفوس كانت متكثّرة قبل الأبدان لكن لم قلتم بأنه لابدّ وأن يختص كلّ منها بصفة مميّزة ؟ لأنه لوكان التميّز لأجل الاختصاص بأمر مّا لكان ذلك الأمر أيضاً متميّزاً عن غيره ، فإمّا أن يكون تميّزه عن غيره بما به تميّزه عن غيره فيلزم الدّور ، أو بشيء ثالث فيلزم التسلسل ، و لأنّ المميّز لا يختص بشيء بعينه إلّا بعد تميّزه عن غيره ، فلوكان تميّز الشيء عن غيره باختصاصه بشيء لزم الدّور .

الثالث : سلّمنا إنه لابدّ في الأمور المتكثّرة من مميّز فلم لا يجوز أن يكون المميّز صفة ذاتية ؟ و بيانه بما بيّناه من اختلاف النفوس بالنوع .

الرابع : سلّمنا إنه لا يتميّز النفوس بشيء من المقولات فلم لا يجوز أن يتميّز بشيء من العوارض ؟ قولكم : العوارض بسبب المادة والمادة هي البدن ، و قبل البدن لابدن فنقول : لم لايجوز أن يكون النفس المتعلّقة ببدن كانت قبل البدن متعلّقة ببدن آخر ؟ وكذلك قبل كلّ بدن ببدن آخر لا إلى نهاية ، و لا ينقطع هذه المطالبة إلّا بإبطال التناسخ ، فإذن الحجة المذكورة في إثبات حدوث الأرواح مبنيّة على إبطال التناسخ ، لكنّ الحكماء الّذين أبطلوا التناسخ بنوا إبطالها على حدوث الأرواح ، حيث قالوا : لوجاز انتقال النفس من بدن إلى آخر لكان لبدن واحد نفسان لأنّ النفوس لا يحدث

---

(١) أقول : لايلزم ادعاء الكلية بل المراد كل قابل للانقسام الى الموجودات الحقيقية ويكون المقسم واحداً حقيقياً فوحدته اتصالية فالنوع القابل للانقسام الى الجنس والفصل والى الماهية والوجود والى المادة والصورة خارج ، وكذا الهيأة الاجتماعية اعتبارية فى المجموع المنقسم الى الاحاد ، ومعلوم أن النفوس ليس احداها جنساً و الاخرى فصلا اواحداها مادة والاخرى صورة ، أواحداها ماهية والاخرى وجوداً أوعدداً أوهيأة اعتبارية حتى يكون انقسام النفس من هذا القبيل لتعدد ها وجوداً و اتحاد هذه و لغير ذلك فبقى أن يكون كالمتصل ـ س ر ه .

(٢) أقول : لااختصاص لهذا الكلام بهذا المقام بل يجرى فى كل تميز كما سيقول المصنف ، والجواب أن التميز فى أى موضع يقع لايدور و لايتسلسل بل ينتهى الى التميز الذاتى والذاتى لايعلل ، وفيما نحن فيه ان اسند الى الذاتى اختلفت النفوس بالنوع ، ولوالتزم هذا رجع الى منعه الثالث الذى يتلوهذا ـ س ر ه .

عن المبادي إلّا بسبب استعداد البدن ، فإذا حدث بدن باستعداده فلابدّ أن يحدث عن المبادي نفس متعلّقة به ، فلو تعلّقت به نفس أُخرى مستنسخة أيضاً يلزم أن يجتمع لبدن واحد نفسان وهو محال . فهذه حجتهم و هي مبنية على حدوث النفس ، و حدوثها مبتن على إبطال التناسخ فيلزم الدّور ، ولأجل ذلك تعجب صاحب المعتبر أبو البركات البغدادي لمّا ذكر هذا السؤال من ذهول المتقدمين ، وغفلتهم في مثل هذا المهم العظيم .

الخامس : سلّمنا إنّ النفوس لا تتناسخ لكن لم لا يجوز أن تكون قبل الأبدان موصوفة بعوارض تميّز بعضها عن بعض ؟ ثم يكون عروض عارض بسبب عارض آخر قبله لا إلى نهاية .

السادس : المعارضة وهي إنّ النفوس بعدالمفارقة لا يكون تمايزها بالماهيةولوازمها وإنما يكون بالعوارض ، لكنّ النفوس الهيولانية الّتي لم يكتسب شيئاً من العوارض إذا فارقت الأبدان لا يكون فيها شيء من العوارض إلّا مجرد ذاتها الّتي كانت قبل ذلك متعلقة بأبدان متغايرة ، فإن كفى[1] هذا القدر في وقوع التمايز فكفى أيضاً كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلّق بأبدان متمايزة .

وليس لأحد أن يقول : ما قاله الشيخ جواباً عن ذلك من أنّها و إن لم تكتسب شيئاً من الكمالات إلّا أنّ لكلّ منها شعوراً بهويته الخاصّة ، و ذلك الشعور غير حاصل للنفس الأُخرى .

لأنا نقول : شعور الشيء بذاته هو نفس ذاته على ما ثبت في باب العلم ، فلو[2] اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما و ذلك يبطل أصل الحجة .

(١) فيه انه من ذا الذى يلتزم التمايز فى النفوس الهيولانية المفروضة من القائلين بمادية القوى بل بعرضيتها فهذه النفوس تصيرمتحدة ، اذكما لاميزفى صرف الفعلية كذلك لاميزفى صرف القوة ، اذ الابدان المتمايزة لم تبق والقوى الجرمية انتفت بانتفاءالمحل وان قيل بتجرد الخيال والمتخيلة والوهم ، فالتمايزحاصل بالعوارض الادراكية الجزئية وان لم تكتسب المعقولات الكلية بل وقع الشك من بعض القدماء في بقائها - س ر ه .

(٢)أقول : مراده بالشعور بالذات المميز الشعور الوهمي المميز تمييزاً وهمياً كالشعور بكونها وضعية جهتيةمحدودة فى البدن لان المفروض انها لم تكتسب الكمالات العقلية - س ر ه .

وأيضاً لو ثبت هذا القدر في حصول الامتياز فلم لا يجوز أن يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلّق بالأبدان ؟

والجواب أما عن الأول فكلّ ذات واحدة شخصية موجودة إذا انقسمت وتكثّرت بعد وحدتها فوجب أن يكون جزئه مخالفاً لكلّه ، ضرورة أنّ الشيء مع غيره ليس هو بعينه ذلك الشيء لا مع غيره . فتلك المخالفة في الوجود إن كانت بالماهية و لوازمها أي منشأ تعددها في الوجود تخالفها بالماهية فيلزم أن يكون تلك الأجزاء متمايزة دائماً لا في وقت دون وقت ، فيكون ما فرضناه واحداً من هذه الأمور المتعلّقة بالأبدان متكثّرة حينئذ ، و إن كانت مخالفتها لا بالماهية ولا بلوازمها فيكون تعددها بعد اتفاقها النوعي بالجزئية والكلّية تخالفاً في المقدار . فإنّ الجزئية والكلّية إذا لم يكونا بحسب المعنى والمفهوم كانتا لا محالة بحسب عظم المقدار و صغره ، و إلّا لم يكن إحداهما أولى بالكلّية والآخر بالجزئية دون العكس .

و أيضاً (١) أجزاء الشيء إذا كانت من جزئيات ماهيته كان ذلك الشيء مقداراً أوذا مقدار، فيلزم أن تكون النفس مقداراً أو متقدراً ، و هو باطل .

و أيضاً لو سلّمنا كون الذات المجرّدة يمكن أن تنقسم بعد وحدتها بأجزاء مماثلة لها بالماهية أو مخالفة لها ، فيكون كلّ واحدة من تعيّنات تلك الأجزاء إنما يحدث بعد التعلّق بالأبدان ، فيكون كلّ واحدة من تلك النفوس من حيث هي هي حادثة و ذلك هو المطلوب .

أقول : بني الكلام في أنّ هذه النفوس المتعيّنة بهذه التعيّنات الحادثة الجوهرية هل لها كينونة اُخرى عقلية قبل وجود البدن ، كما أنّ لها عنداستكمالها بالعقل بالفعل كينونة اُخرى عقلية تخالف كينونة النفوس الإنسانية المتفقة النوع ، أم ليس لها قبل البدن نحومن الوجود أصلاً ؟ فهذه مسألة يحتاج تحقيقها إلى استيناف بحث على نمط آخر ، وليس كلّ أحد ممايتسّع ذوقه لإدراك هذا المشرب بل يشمئزّ عنه أكثر الطبائع اشمئزازاً

(١) هذا يتم لوانعكست الموجبة الكلية كنفسها فان المسلم كلما كان الشيء مقداراً كان جزئه جزئيا ، لاأن كلما كان جزئه جزئياً كان مقداراً ولم يبرهن عليه أيضاً ـ س ر ه .

المزكوم لرائحة الورد .

وأما الجواب عن الثاني فنقول : إنه إشكال برأسه في باب التميّز بالعوارض قد أورده هذا المورد مع عظم شأنه في غير هذا المقام و ما قدر على حلّه ، ثم حاول دفعه عن هذا المقام فقال : هب إنّ الأمر كما قلتموه إلّا أنا نعرف بالبداهة أنّ كلّ نوع من أنواع النفوس فإنها مقولة على أشخاص عديدة لأنا بالضرورة نعلم أنّ كل إنسان لايجب أن يكون مخالفاً لجميع الناس في الماهية ، وإذا وجد شخصان من نوع من النفوس فقد تمّت الحجة .

أقول : مفاد مايدريك لعلّ هذه المعرفة من بداهة الوهم بعد أن أُقيمت الحجة القوية عندك على أنّ الامتياز بالعوارض دون الذاتيات غير ممكن ، ثمّ لايخفى[١] ما في كلامه حيث جزم بالبداهة أولاً أنّ كلّ نوع من أنواع النفوس مقولة على أشخاص عديدة ، و علّل هذا الجزم بقوله : لايجب أن يكون كلّ إنسان مخالفاً لجميع الناس في الماهية .

والّذي صحّ أن يقال في دفع هذا الإشكال هو أنّ المميّز قد يكون ذاتياً للمتميّز به ، عرضيّاً للأمر المشترك فيه ، و مثل هذا العروض ليس بحسب الوجود بل بحسب الماهية كعروض الفصل لماهية الجنس ، وعروض الوجود والتشخص لماهية النوع ، فإنّ امتياز الإنسان عن الفرس مثلا بعد اشتراكهما في الحيوانية ولوازمها بالناطق ، والناطق من عوارض ماهية الحيوان ليس من ذاتياتها ، ثمّ عروضه لها لو كان بعد وجودها لكان متوقفاً على تميّزها وتحصّلها بفصل آخر فيلزم التسلسل أو الدّور ، لكنّ هذا العروض إنما يكون في ظرف التحليل العقلي دون ظرف الوجود الخارجي الّذي يتّحد فيه الجنس والفصل بوجود واحد ، فلا[٢] يلزم أن يكون تميّز المميّز الفصلي للنوع الّذي يتميّز

---

(١) أما أولا فلان التعليل ينافي البداهة الاأن يحمل على المنبه ، وأما ثانياً فلانه ينبغي أن يقال : يجب أن لايكون مخالفاً الخ ، و أما ثالثاً فلان التعليل أخص لمكان الاختصاص بالانسان والمعلل أعم لعموم كل نوع من أنواع النفوس ، فالاولى أن يقال : كل صنف من أصناف النفوس ـ س ر ه .

(٢) هذا من أوله الى اخره جواب عن قول الامام ، و لان المميز لايختص بشيء *

به عن سائر الأنواع المشاركة له في ماهية الجنس متوقفاً على تميّز هذا النوع في نفسه أوّلا ؛ لأنّ الفصل محصّل للجنس مقدم عليه وجوداً وإن تأخر عنه ماهية ، كالحال بين الوجود والماهية ، و هكذا الأمر في المميّزات الشخصية لأفراد النوع الواحد إذ التشخص عندنا بنحو الوجود والوجود متقدم على الماهية في العين نحواً آخر من التقدم ، و زيادته عليها إنما هي بحسب التصوّر كما بيّن مراراً .

وأما الجواب عن الثالث فسنبيّن إنّ النفوس البشرية متحدة نوعاً من حيث وجودها التعلّقي الطبيعي قبل خروج عقولها الهيولانية من القوة إلى الفعل ، والبرهان(١) قائم على أنّ القوى المتعلّقة بالأجسام الكائنة الفاسدة لا يمكن أن يكون نوعها منحصراً في فرد لقصور جوهرها عن التمام ، وعدم احتمال واحد شخصي منها البقاء الأبدي ، لما مرّ أنّ القوى الجسمانية متناهية الأفعال والانفعالات .

وأما عن الرابع فلما سيظهر لك بطلان التناسخ لا بوجه يتوقف بيانه على حدوث النفوس بل من جهة إثبات الغايات .

وأما عن الخامس فلأنّ العوارض المتسابقة في الزمان المتواردة على ذات واحدة لا يمكن أن يكون ورودها إلّا بأسباب عائدة إلى القابل من جهة حركاته الاستعدادية

☆ بعينه الا بعد تميزه عن غيره الخ ، ولم يتعرض لجواب لزوم الدور والتسلسل ، ولا يخرج أيضاً من هذا جوابه لان الحيوان اذا امتاز بفصوله التى لم يباينه فى الوجود تطرق المطالبة بالميز لها أيضاً بل جوابه انه اذا امتازت أشياء بمميزات فامتياز تلك المميزات بأنفسها أو انتهت اليها ، فاذا امتاز الجسم الاسود والابيض بالسواد والبياض فامتياز السواد والبياض واختلافهما بنفسهما ، فانه كما أنه ماجعل الجاعل السواد سواداً والبياض بياضاً كذلك ما جعل السواد والبياض مختلفين فانه ذاتى لايعلل ، و من هذا القبيل اختلاف الوجود باختلاف الموضوعات التى هى الماهيات نعم هذه الاختلافات مجعولة بالعرض لمجعولية ملزوماتها ان كانت الملزومات مجعولة بالذات ، و أما ان كانت الملزومات لا مجعولة كانت هى أيضاً لامجعولة فلا جعل بالعرض أيضاً كاختلاف مفاهيم أسمائه و صفاته تعالى ـ س ر ه .

(١) أى البرهان اللمى المأخوذ من العلة الغائية فان حاصل ماذكره أن غاية تكثر النوع المنتشر الافراد انحفاظ النوع بتعاقب الافراد وانتشارها لقصور مادة الكائنات عن الديمومة الشخصية بخلاف العقول والسماء والسماوى ـ س ر ه .

التي لا تكون إلّا في مادة جسمانية، و قبل الأبدان لا يكون للنفوس استعدادات جسمانية يقبل بها صفات متعاقبة يتخصّص بسبب سابقها بلاحقها، و هكذا لاإلى بداية.

وأما عن السادس فلأنّ النفوس الهيولانية يتميّز بعضها عن بعض بلواحق حاصلة لها بسبب المادة لأنّ النفوس جسمانية الحدوث حكمها حكم الصور والطبائع المادية المتكثّرة بسبب مميّزات جسمانية، ثمّ يلزم تعيّن كلّ منها بوجودها الخاص و هو عين شعورها بذاتها، و ذلك الّذي[١] يستمر استمراراً ثابتاً مع ضرب من التجدد الوجودي؛ فلا جرم يبقى الامتياز بينها دائماً وإن حصل لكلّ منها تفاوت وجودي بحسب تجوهرها من أوّل تكوّنها إلى غاية كمالها الجوهري. فالحاصل إنّ الامتياز في أفراد نوع واحد لابدّ وأن يكون أوّلا بشيء خارج عن الماهية و لوازمها، و ذلك لايكون إلّامن عوارض المادة، فالنفوس الّتي بعد الأبدان يتصور بينهاالتكثّر، والامتيازالحاصل لهاحين تلبّسها بالأبدان، ثم يستصحب[٢] حكم ذلك فيها بعد الأبدان لبقاء أثرالتميّزفيها و لوبالتبع، وأما النفوس الّتي قبل الأبدان فلايمكن فيها ذلك التميّز لابالذات ولا بالعرض بحسب التبعية. و قد ثبت[٣] أنّ قبل عالم الحركات والاتفاقاتلايمكن عروض مخصص خارجي ومميّزعرضي مفارق؛ فليسهناك امتياز بالعوارض بعد اتفاق في الماهية والحقيقة، فهذاما يمكن أن يتكلّف في تقريرهذه الحجة.

حجّة اُخرى على حدوث النفس ذكرهاأبوالبركاتفقال: لوكانت النفس موجودة قبل البدن لكانت إمامتعلّقة بأبدان اُخرى أوغير متعلّقة بأبدان اُخرى، وباطلأن تكون

(١) التجدد باعتبارالحركةالجوهرية، والاستمراروالثبات باعتبارالاصل المحفوظ من الموضوع الباقي من أول الحركة الىآخرها. أوالتجدد باعتباروجه النفس، والثبات باعتباروجه الله تعالى. أو الثبات باعتبار أن الوجود هوالتشخص، والتجدد باعتبار أن المعتبرفيه الوجود مع عرض كعرض الامزجة كما قال قدس سره في امارات التشخص. أو كما أن الفعلية في الهيولىعين القوة كذلك البقاء في المتجددات عين التجدد - س ر ه.

(٢) فالنفوس في التمثيل كمياهعذبة اكتسبت طعوماً وروائح فيأوعيةملطخة بأدهان ودبس وخل وخمر أوطيبة بعد انكسارها - س ر ه

(٣) قد مرفيالسفرالاول انهم يعبرون كثيراًماعن لحوق الاعراض الغريبة المفارقة للماهية بالاتفاق اذليست معتبرة في قوام ذاتها ولا باقتضاء من قبل ذاتها - س ر ه.

متعلّقة بها لأنّ ذلك قول بالتناسخ ، ثمّ إنه أبطل التناسخ بحجة ذكرها المتكلّمون من أنّ أنفسنا لوكانت في بدن آخر لكنا نعلم الآن شيئاً من تلك الأحوال الّتي مضت علينا ، ونتذكّر أنا كنّا في بدن آخر وعلى حالة اُخرى ، فلما لم نتذكّر شيئاً منها علمنا أنّا ما كنا موجودين في بدن آخر ، وباطل أن لايكون متعلّقة ببدن آخر لأنها حينئذ تكون معطلة ولا تعطل في الطبيعة . وهذه الحجة ضعيفة بوجوه :

الأول إنّ الحجة الّتي أوردها في بطلان التناسخ الّذي هو مبنى هذا الدليل ضعيفة لجواز أن لايكون شيء من الأحوال والعلوم السابقة محفوظة في الذاكرة ، بل تكون منمحية[١] بانمحاء المدارك وتبدل القوى والمشاعر ، اللّهم إلّا أن تكون الآثار الباقية من باب اُمور استعدادية ، و لهذا تتفاوت النفوس في الاستعدادات و تتخالف في الذكاء والبلادة وقبول التعاليم واكتساب الملكات وغيرها .

الثاني إنّ التعطيل إنما يلزم إن كانت النفوس موجودة قبل الأبدان بما هي نفوس وليست متعلّقة بالأبدان ، و أما اذا كانت لها نشأة اُخرى ونحو آخر من الوجود فوق كونها نفساً كالعقل أودون النفسية كالطبيعة ومايجري مجراها فلم يلزم تعطيل .

الثالث[٢] إنها يجوز أن تكون موجودة قبل هذه الأبدان في عالم آخر متعلّقة

(١) فان المدارك الجزئية عندهم مادية فاذا انحلت المدارك فانمحت مدركاتها ، والباقي انما هو النفس المدركة للكليات ولكن ذلك الانمحاء يختص بالمدركات الجزئية ولايشمل الكليات لتجردها وبقائها ببقاء النفس ، ويمكن أن يقال من قبلهم : ان النفوس المدركة للكليات الحقيقية التى صارت عقولا بالفعل لايجوزون نسخها كما سيجيء انها ترتقى الى عالم النور ، والمستنسخة لاتدرك الكليات ، ولوادركوها لكانت مشوبة بالصور الجزئية الخيالية ، فكلما هي من باب الفعليات لاتبقى الا ما هي من باب الاستعدادات ـ س ر ه .

(٢) الظاهر ان قوله عنصرية كانت أو فلكية تعميم للاجساد الطبيعية وحينئذ يعود الاشكال الى منع أن يكون البدن السابق على هذا البدن من سنخ أبدان هذا العالم الطبيعي بل من الجائز أن يكون النفس متعلقة ببدن موجود في عالم غير هذا العالم الطبيعي مغائرة نوعية هذا فيرد عليه أن هذا مما أبطله في الالهيات حين البحث عن وحدة عالم الاجسام ، وان اريد بما ذكره من البدن : البدن المثالي بسبق المثال على المادة ورد عليه أن تعلق النفس ببدنها المثالي من قبيل تعلق الفاعل بفعله و ليس من التعلق التدبيري في شيء ـ ط مد .

بأبدان[١] آخر غير الأجساد الطبيعية ـ عنصرية كانت أو فلكية ـ فإنّ استحالة التناسخ إنما يقام عليها البرهان إذا كان عبارة عن تردّد النفوس والأرواح في هذا العالم من بدن مادي آخر على سبيل الاستعداد وتهيّؤ المواد، كما يظهر من برهان استحالته حسب ما أصّلناه كما سيجيء ذكره إنشاء الله تعالى.

(١) فيه انه لو تم لورد على الدليل الاول الذى من القوم، والجواب في الموضعين أن الصور المثالية التي فى القوس النزولى غير التي فى القوس الصعودى، فان هذه لوازم الاعمال والحركات وتلك قبل دار العمل والحركة، والتعلق للترقى، ولا يجوز بها الترقى اذ ليس لها مادة تصحح الاستعداد والحركة والاستكمال، وأيضاً الصور الطبيعية المتعلقة للنفوس سبب تخصص النفوس بها المواد و هناك لا مادة فيلزم التخصيص بلا مخصص فى كون نفس ذات صورة مقدارية طويلة واخرى ذات صورة مقدارية قصيرة و كذا فى المبيضة أو المسودة أو الصبيحة أو غيرها، فليعلم أن الصور فى السلسلة النزولية متعلقات بالنفوس لا النفوس بالصور فهى هناك كالظلال للنفوس والنفوس ذات الاظلة ولكن بما هي واحدة وحدة حقة ظلية أعنى بما هى ذوات كينونة عقلية كلية أولا هوتية بسيطة، والمصنف قدس سره هنا بصدد المنع لكلام ذلك المتكلم.

ان قلت: الصور المثالية فى عالم الذر كثيرة افراداً فكيف قولهم: التكثر الافرادى مع الوحدة النوعية انما هو بالمادة ولواحقها ولا مادة هناك؟

قلت: الصور هناك موجودة بوجود واحد هو وجود الله ووجود علمه القدرى لا بوجود أنفسها كالصور التى فى خيالك من نوع واحد، ويراد فى قولهم: التكثر الافرادى التكثر الوجودى، وذلك عند كون أفراد النوع موجودة بوجوداتها المختصة بها وهذا انما هو فى هذا العالم الطبيعى الفاسق المثار للغفلة، وفى هذه القرية الظالم أهلها، و قشر معنى نقض العهد وتبديل بلى بلا فلا تغفل ان كنت أهلا فتكثر الصور التى من نوع واحد، وتميز ها هناك انما هو بالماهيات الشخصية التى قد يقال لها الهويات، و تشخص الصورة هناك يراد به التميز لفقد وجود ها الخاص ولا نفوس جزئية لها، و حياتها وادراكها بالله تعالى، نعم الصور المثالية التى فى البرزخ والغيب المعالي انما هى حياتها بنفوس متكثرة كما ذكروا فى المنطقيات ان النفس الناطقة نوع منتشر الافراد الغير المتناهية المجتمعة الوجود بالفعل وذلك التكثر فى النوعين اى المعنى والصورة بالمواد السابقة والابدان الخالية لا الحالية لبقاء الهيئآت والملكات المكتسبة فيها، فهناك أيضاً تكثر وجودى الا فى أرواح متحدة لاهل الصفاء كما قال المولوى المعنوى:

متحد بوديم ويكجوهر همه. ☆

فصل (٣)

في ايضاح القول في هذه المسألة المهمة و تعقيب ما ذكروه وهدم ماأصلوه

اعلم أنّ هذه المسألة دقيقة المسلك بعيدة الغور ولذلك وقع الاختلاف بين الفلاسفة السابقين في بابها ، ووجه ذلك إنّ النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية ، ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية الّتي كلّ له مقام معلوم ، بل النفس الإنسانية ذات مقامات ودرجات متفاوتة ، و لها نشآت سابقة ولاحقة ، و لها في كلّ مقام و عالم صورة اُخرى كما قيل :

لقد[1] صار قلبي قابلاً كلّ صورة * فمرعىً لغزلان و ديراً لرهبان .

وما هذا شأنه صعب إدراك حقيقته وعسر فهم هويّته ، والّذي أدركه القوم من حقيقة النفس ليس إلّا مالزم وجودها من جهة البدن وعوارضه الإدراكية والتحريكية ، ولم يتفطنوا من أحوالها إلّا من جهة مايلحقها من الإدراك والتحريك ، و هذان الأمران ممّا اشترك

٭ الى ان قال :

كنگره ويران كنيد از منجنيق تارود فرق از ميان اين فريق

ـ س ره .

(١) أي للطافته وسذاجته من الالوان يتصور بكل صورة يتوجه اليها سواءاً كانت من الصور المترتبة الطولية الحاصلة له بالحركة الجوهرية والعرضية أومن الصور النفسية الغير المترتبة ترتيباً طبيعياً ، فمرعى لغزلان باعتبار النشأة السابقة الحيوانية ، و ديراً لرهبان باعتبار النشأة اللاحقة العقلية ، أو الاول حين كون خياله مصروفاً في أمتعة الدنيا من الانعام والدعرث وغيرهما ، والثاني عند كونه متذكراً لله تعالى و ملائكته المقربين وأخياره الانجبين ، و التعبير بالغزال لكونه وحشياً اشارة الى أن شهواته مالم تنكسر كحيوانات وحشية غير مرتاضة ولامعلمة ، لكن يمكن أن يكون القلب مرعى للحيوانات الانسية بكونها مقهورة مسخرة تحت اشارة العقل متوجه اليها لله تعالى بل يمكن تغليصه بذبح الحيوانية هدياً في سبيل الله « ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة» ويمكن ، أن يراد إنه قد يصير القلب مرعى للحبائب الغزلان العيون الحسان الوجوه ـ س ره .

فيهما جميع الحيوانات . و أمّا ما اُدرك منها أزيد من ذلك وهو تجرّدها وبقائها بعد انقطاع تصرّفها عن هذا البدن فإنما عرف ذلك من كونها محلّ العلوم ، و إنّ العلم لاينقسم ومحلّ غير المنقسم غير منقسم ، فالنفس بسيطة الذات ، و كلّ بسيطة الذات غير قابل للفناء وإلّا لزم تركّبه من قوة الوجود والعدم وفعلية الوجود والعدم هذا خلف . هذا غاية عرفانهم بالنفس أو مايقرب من هذا . و من ظن إنه بهذا القدر عرف حقيقة النفس فقد استسمن ذا ورم ، ومن اقتصر في معرفة النفس على هذا القدر فيرد عليه إشكالات كثيرة لايمكنها التفصي عنها .

منها أنّ كونها[١] بسيطة الذات ينا في حدوثها .

ومنها أنّ كونها روحانية الحقيقة عقلية يناقض تعلّقها بالبدن و انفعالاتها البدنية كالصحة والمرض واللذة والألم الجسمانيين .

ومنها أنّ بساطتها وتجردها عن المادة ينافي تكثرها بالعدد حسب تكثر الأبدان .

وممّا يلزم هؤلاء القوم المنكرين لكون النفس متطورة في الأطوار منقلبة في الشؤون الحسّية والخيالية والعقلية أنّ كلّ نفس من لدن أوّل تعلّقها بالبدن و حدوثها إلى أقصى مراتب تجردها وعاقليتها ومعقوليتها شيء واحد وجوهر واحد ، واقع تحت ماهية نوعية إنسانية كوقوع الإنسان تحت ماهية جنسية حيوانية .

وأقول : هاهنا دقيقة اُخرى فيما يلزم هؤلاء القوم وهو إنهم معترفون بأنّ النفس[٢] فصل اشتقاقي مقوّم لماهية النوع المركّب منها ومن الجسد في الخارج كالحسّاسة للحيوان والناطقة للإنسان ، وقائلون :[٣] بأنّ الجنس والفصل بإزاء المادة والصّورة في المركبات الطبيعية ، وقائلون : أيضاً إنّ الفصل المحصّل لماهية النوع محصّل لوجود جنسه ، وإنّ

---

(١) هذه الوجوه الاربعة وجوه ضعيفة للقائلين بتجرد النفس في أول حدوثها فعليهم أن يجيبوا عنها ، و قد تقدم في بعض المباحث السابقة التعرض لها فالاولى أن يعتمدوا في اثبات كون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء على غيرها ـ ط مد .

(٢) وهو الفصل الحقيقي الذي هو مبدء الفصل المنطقي فالاشتقاقي منسوب الى المشتق منه أي الماخوذ منه والمشتق هو المنطقي ـ س ر ه .

(٣) أي الجنس والفصل المنطقي بازائهما والا فالجنس الحقيقي والفصل الاشتقاقي عينهما بل الاولان أيضاً عينهما ، والتفاوت باعتبار أخذهما لابشرط و بشرط لا كما قرر في محله ـ س ر ه .

كون الجنس عرضاً بالقياس إلى الفصل المقسّم ليس معناه إنه من عوارضه الخارجيّة له الّتي يمكن تصوّر انفكاكه عنها بحسب الواقع بل إنما معناه كونه من العوارض التحليلية الّتي لايتصوّر الانفكاك بين العارض والمعروض في هذا النحو من العروض إلّا بضرب من الاعتبار الذهني .

فإذا تقرّر هذا فنقول : لو لم يكن للجوهر النفساني الإنسي حركة جوهرية واستحالة ذاتية لزم(١) كونه دائماً متحد الوجود بالجسم النامي الحساس ، لأنّ النفس مبدء فصل النوع الإنساني أعني مفهوم الناطق الّذي هو من الفصول المنطقية ، وكذا الحسّاس للحيوان بإزاء النفس الحسّاسة الّتي هي من الفصول الاشتقاقية بعينها هي الصور النوعية للأجسام الطبيعية ، و تلك الصور كالناطقة ، والفصول الاشتقاقية بما هي فصول لابما هي صور يحمل عليها الجسم بما هو جنس و إن لم يحمل عليها بما هو مادة ، فعلى رأيهم يلزم كون النفس جسماً بأحد الوجهين المذكورين مع أنهم قائلون بتجرد الناطقة حدوثاً وبقاءاً ، لا كما ذهبنا إليه من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء . فهذا أحد البراهين على ثبوت الاشتداد في مقولة الجوهر كما في مقولة الكيف والكم ، وبه ينحلّ كثير

(١) بمقتضى قولهم الاول ان الجنس والفصل بازاء المادة و الصورة ، والجنس والفصل من الاجزاء المحمولة ، والحمل هو الاتحاد فى الوجود . وبمقتضى قولهم الثانى ان الفصل محصل الجنس ، وان الجنس من عوارض الماهية للفصل لامن عوارض الوجود له ، فهو من العوارض الغير المتأخرة فى الوجود فلزم الاتحاد أيضاً .

ان قيل : لا اختصاص لهذا اللازم بنفي الحركة الجوهرية لها ، اذلو تحركت جوهراً أيضاً لزم الاتحاد بمقتضى هذه القواعد المقررة الممهدة .

قلنا : على تقدير حركتها الجوهرية ربما يؤدى الى نفي الماهية المركبة عنها بان يكون صورة لذاتها لا للمادة بل تصير متحدة بالعقل الفعال بل ربما ينفى الماهية عنها كما قال قدس سره تبعاً للشيخ الاشراقى : ان العقول والنفوس أنوار ساذجة بلا ظلمة ، و وجودات بسيطة بلا ماهية ، نعم لانبالى بصدق الجسم بالمعنى الذى هو جنس باعتبار ما كان أو باعتبار الجسم المثالى أو باعتبار وجدان وجود الجسم بنحو أعلى أو باعتبار كون الجسم موضوعاً لمعنى عام وهو روح المراتب كما فى الالفاظ المشتركة الاخرى مثل القلم واللوح وغيرهما كما حقق فى محله ، فافهم هذا كى ينفعك فى تحقيق المعاد الجسمانى انشاء الله تعالى ـ س ره .

من الإشكالات الواردة في حدوث النفس و بقائها بعد الطبيعة . والجمهور لعدم تفطنهم بهذا الأصل الّذي بينّاه في هذا الموضع و قبل هذا بوجوه قطعيّة أُخرى تراهم[١] تحيّروا في أحوال النفس وحدوثها وبقائها وتجرّدها و تعلّقها حتى أنكر بعضهم تجرّدها ، و بعضهم بقائها بعد البدن ، و بعضهم قال : بتناسخ الأرواح . وأما الراسخون في العلم الجامعون بين النظر و البرهان ، و بين الكشف و الوجدان فعندهم[٢] أنّ للنفس شؤوناً و أطواراً كثيرة ، ولها مع بساطتها أكوان وجودية بعضها قبل الطبيعة و بعضها مع الطبيعة و بعضها بعد الطبيعة ، ورأوا أنّ النفوس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب

(١) فانها كيف تحدث في وقت معين ؟ ونسبة المجرد الى جميع الاوقات واحدة . ثم كيف تحدث ولاحامل حدوث لها كما مر ؟ وان قالوا بحدوث تعلقها فتكون ذاتها قديمة ، و أتباع أرسطاطاليس لا يقولون به و تحيروا في بقائها فانها حادثة و كل كائن فاسد ، وكل ما ليس بفاسد ليس بكائن ، وفي تجردها اذ كما أن حدوث المجرد مشكل كذلك تجرد الحادث مشكل ، و في تعلقها اذ المجرد كيف يكون محصوراً في علاقة جسم محدود ؟ ـ س ره .

(٢) كلها ذاتية ففي مقام طبع ، وفي مقام نفس ، و في مقام عقل ، و في مقام فانية عن هذه كلها باقية بالله ، كما اخبر صاحب مقام : لي مع الله عن نفسه(ص) فاذاً قد خلقها الله أطواراً .

فان قلت : انها حادثة ذاتاً في مقام صدقت . وان قلت : حادثة تعلقاً وأردت بالتعلق وجودها الطبيعي الذاتي لاالاضافة كما مر غيرمرة ان تعلقها بالبدن ليس كتعلق صاحب الدكان بدكانه صدقت . و ان قلت : انها قديمة ذاتاً باعتبار العقل النازلة هي منه وانه تمامها وكمالها بل باعتبار انقلابها الى العقل المجرد الذي كل الازمنة والزمانيات بالنسبة اليه كالان صدقت . كما أنه بهذا الاعتبار ان قلت : انها باقية ببقائه بل ببقاء الله صدقت . وان قلت : انها غير باقية بل زائلة سيالة باعتبار حركتها الجوهرية صدقت . وان قلت : بهذه الاعتبارات انها جسمانية بل جسم و روحانية بل روح صدقت ؛ فما أعجب حال هذا المعجون و طائر بوقلمون الذي هو هيكل التوحيد و برزخ التكثير والتفريد . ونعم ماقال الشيخ فريد الدين العطار :

جزو كل شد چون فرو شد جان بجسم كس نسازد زين عجايب تر طلسم
جسم و جان پاك با هم يار شد آدمي اعجوبه اسرار شد

ـ س ره .

كمال[1] علّتها وسببها ، والسبب الكامل يلزم المسبب معها ، فالنفس موجودة مع سببها لأنّ سببها كامل الذات تام الإفادة ، وما هو كذلك لاينفك عنه مسببه لكن تصرفها في البدن موقوف على استعداد مخصوص وشروط معينة ، ومعلوم أنّ النفس حادثة عند تمام استعداد البدن و باقية بعد البدن إذا استكملت ، و ليس ذلك إلّا لأنّ سببها يبقى أبد الدهر فإذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن ، و علمت معنى السببية و المسببية ، وأنّ السبب[2] الذاتي هو تمام المسبب وغايته حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن بحسب كمال وجودها و غنائها ، والّذي يتوقف على البدن هو بعض نشأتها ، و يكون استعداد البدن شرطاً لوجود هذه النشأة الدنية والطبيعة الكونية ؛ و هي جهة فقرها و حاجتها وإمكانها و نقصها لاجهة وجوبها و غنائها و تمامها ، و لوكان البدن شرطاً لكمال هويتها و تمام وجودها كما في[3] سائر الحيوانات و النباتات كان زوال البدن موجباً لزوالها كما يلزم أن ينعدم بعدم الآلة ، و فساد المزاج البدني تصرّف الصانع و عمله المحتاج إلى الآلة كسائر القوى المادية الداثرة الفاسدة المتجددة الزائلة ، و البرهان قائم على أنّ للنفس قوة عقلية تتصرف في العقليات بذاتها لا باستعمال آلة و هي كمالها الذاتي وجهة غنائها عن البدن و سائر الأجسام ، فهي بكمالها السببي خارجة عن عالم الأكوان المتجددة .

فالحقّ إنّ النفس الإنسانية جسمانية الحدوث والتصرف روحانية البقاء والتعقل ؛ فتصرفها في الأجسام جسماني ؛ وتعقلها الذاتها وذات جاعلها روحاني . و أما العقول المفارقة فهي روحانية الذات و الفعل جميعاً ، و الطبائع جسمانية الذات و الفعل جميعاً ، فلكلّ من تلك الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الإنسانية ، ولهذا حكمنا بتطورها في الأطوار إذ ليس تصرّفها في البدن كتصرف المفارقات في الأجسام لأنها بذاتها مباشرة للتحريك

(١) الاضافة بيانية فان العلة كمال المعلول ـ س ر ه .

(٢) كما قال أرسطاطاليس : ان ما هو و لم هو فى كثير من الاشياء واحد ، والمجردات من ذلك الكثير ، فعند احكامك واتقانك هذه القواعد لايبقى للكريب بكينونة النفس قبل البدن لانشيئية الشيء بتمامه لا بنقصه ـ س ر ه .

(٣) لايخلو عن مسامحة فان الحيوان بل النبات بناءاً على الحركة الجوهرية حالها حال الانسان من غير فرق فلا تغفل ـ ط مد .

الجزئي و الإدراكات الجزئية على سبيل الانفعال و الاستكمال لا على وجه الإفاضة والإبداع .

ولنرجع إلى تتمة أقوال القوم ومتمسكاتهم في باب حدوث النفس الإنسانية وفهمها وتزييف ما قالوه وهدم ما أسلوه أمّا احتجاجاتهم الباقية على الحدوث :

فمنها ما ذكره (١) صاحب الكتاب المسمى بحكمة الإشراق من قوله : و ليس هذا النورأي النفس الإنسانية قبل البدن ؛ فإنّ لكلّ شخص إنساني ذاتاً تعلم نفسها و أحوالها الخفيّة على غيرها ، فليست (٢) الأنوار المدبرة الإنسية واحدة و إلّا ما علم واحدكان معلوماً للجميع و ليس كذلك ؛ فقبل البدن إن كانت هذه الأنوار موجودة لايتصوّر وحدتها ، فإنها لاتنقسم بعد ذلك إذهي غير متقدّرة ، ولا (٣) برزخية أي جسمانية حتى يمكن عليها الانقسام ، ولا يتصوّرتكثرها فإنّ هذه الأنوار المجردة قبل الصياصي لايمتاز بشدة و ضعف إذ كلّ (٤) مرتبة من الشدة والضعف مالايحصى ولا

(١) الظاهر ان هذه الحجة هى الحجة الاولى المذكورة فى الفصل السابق ، ولا تختلف عنها الا بزيادة الشدة والضعف فى البيان ـ ط مد .

(٢) أى فى عالم المادة مادامت متعلقة بهافمهد أولا اثبات التكثر ليتفرع عليه انقسام المجرد ان كان فى عالم الابداع واحداً فتكثر بعد النزول ـ س ر ه .

(٣) البرزخ فى اصطلاح حكمة الاشراق هو الجسم كما هو واضح لمن نظر اليها لاما هو المشهور عند أهل الشرع والذوق وغيرهما ، وهوالمتوسط بين الامرين ذوحظ من الجانبين كالمثل المعلقه ـ س ر ه .

(٤) قال الشارح العلامة : أى كل رتبة من الشدة لها مالايحصى من النفوس لانها غير متناهية ، وشدة نوريتها متناهية اذفوقها الانوار القاهرة ، وهى أشد نورية منها واذا تناهت الشدة دون النفوس لزم أن يكون بازاء كل رتبة من الشدة نفوس غير متناهية ، واذا كان كذا فلا يمكن التميز أصلا بين النفوس التى لكل رتبة . ثم أورد بانه لا يلزم من تناهى شدة نورية النفوس و انحصارها بين طرفى افراط و تفريط أن لايقبل الرتب الغير المتناهية ، كما لا يلزم من انحصار المزاج الانسانى و غيره من الحيوانات بين طرفى افراط و تفريط كون الامزجة متناهية بل هى غير متناهية مع انحصارها بين حاصرين ، كذلك شدة نورية النفوس يجوز أن يكون مع كونها متناهية ذات رتب غير متناهية كاشتمال زمان و خط متناهيين على آنات و نقط غير متناهية ، و حينئذ يلزم أن يكون ☆

عارض غريب فإنها ليست في عالم الحركات حينئذ فلمّا لم يكن كثرتها ولا وحدتها قبل تصرّف الأبدان فلايمكن وجودها .

أقول فيه نظر من وجوه : الأول إنه يرد على إبطال الشق الثاني إنالا نسلّم أنها متحدة نوعاً بمعنى أنها أفراد لنوع واحد متمايزة في الوجود بل هي بأجزاء شيء واحد و حدة عقلية أشبه منها بأفراد ماهية واحدة وحدة نوعية ، والمستند إنّ الجواهر العقلية عند بعض الفلاسفة الكاملين وجودات محضة بلاماهية ، و تلك [١] الوجودات متفاوتة بالأشدّ والأضعف ، و معنى الأشد هو كون الوجود بحيث كأنه يشتمل على أمثال ما في الأضعف ، ويترتب عليه أضعاف ما يترتب على الفرد الضعيف ، فهذه النفوس قبل نزولها في الأبدان متمايزة بجهات [٢] وحيثيات عقلية متقدمة على أكوانها الطبيعية بالذات .

☆ لكل رتبة من الشدة نفس واحدة لانفوس ، ولااستحالة فيه فضلاعن كونها غيرمتناهية . ودفع بانه لقائل أن يفرق بين رتب الشدة و بين نقط الخط و آحاد الامزجة بان الرتب على تقدير أزلية النفوس الغير المتناهية يكون بالفعل بخلاف النقط والامزجة فانها وان اخرجت الى الفعل غير متناهية لكنها لم توجد معاً وعلى هذا يلزم في الرتب انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ولا يلزم في النقط والامزجة - س ر ه .

(١) حاصله انه كما أن الجواهر العقلية متفاوتة بالشدة والضعف كذلك النفوس بل تفاوتها عين تفاوتها لان الكينونة السابقة للنفوس هي بعينها كينونات الجواهر العقلية - س ر ه .

(٢) ان قلت : جعل التميز أولا بالشدة والضعف بل بذواتها المختلفة كالوجودات والتشخصات الحقيقية فان الشدة والضعف كالتقدم و التأخر مقومات للوجودات و هاهنا بالجهات الفاعلية فكيف التوفيق ؟

قلت : لامخالفة بينهما فان الوجودات النفسية اذاكانت تمايزهابنفس ذواتها الوجودية و نفس ذواتها ناشئة من الجهات الفاعلية فتمايزها ظلال تلك الجهات ، و بالحقيقة النفوس المتخالفة بحسب الباطن كينونتها قبل نزولها في الابدان كينونة الجواهر العقلية ، والجهات الفاعلية اسماؤه تعالى و صفاته . و يمكن أن يكون المراد بالجهات الفاعلية أنفسها فان المجردات جهات فاعليته تعالى لما دونها و حيثيات افادته لرقائقها فيكون بمنزلة قولنا متميزة بذواتها ، والتميز بالجهات الفاعلية والقابلية في عالم الصورة كعكسي انسان وشجر في المرآت الواحدة ، وكعكوس الانسان الواحد في المرائي المختلفة صغراًوكبراً وصفاءاً وكدورة واستقامة واعوجاجاً - س ر ه .

لابعوارض قابلية لاحقة لماهياتها ؟ وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وآله : « نحن السابقون اللاحقون » و قوله (ص) : « كنت نبيّاً وآدم بين الماء والطين » .

والثاني إنه يرد على إبطال الشق الأوّل إنا لا نسلّم لزوم ما ذكرتم إن اُريد بالإدراكات الإدراكات المتوقفة على الآلات ، وإن اُريد بها الإدراكات الغير المتوقفة على الآلآت فلزومه مسلّم ولا نسلّم عدم اشتراك الكلّ فيها ألاترى إنها اشتركت [١] في العلم [٢] بذواتها و في إدراك كثير من الأوليات الغير المتوقفة على الآلآت .

(١) فيه ان اشتراكها فى العلم بذاتها على ما يريده المورد هو اشتراكها فى مفهوم ان لها علماً بذاتها . وعلى ما يريده المستدل أن يكون كل نفس تدرك من ذاتها شخص ما يدركه غيرها بالعلم الحضورى و من البديهى أن ذلك غير مشترك بين النفوس ـ ط مد .

(٢) هكذا قال العلامة فى شرح حكمة الاشراق ، والمصنف فى حواشيها ، والظاهر انه مصادرة على المطلوب لان علمها بذواتها عين ذواتها لانه حضورى فذواتها فى الواقع ان كانت متكثرة مختلفة كانت علومها بذواتها كذلك ، وان كانت واحدة كان علمها كذلك مشتركاً فيه ، اللهم الا أن يحمل على العلم بمفهوم ذاتها علماً حصولياً وحينئذ يكون من قبيل العلم بالاوليات ، ويمكن الجواب بأن المراد ان علمها الحضورى بذواتها واحد مشترك فيه بمعنى أن تلك الذات المعراة عن الغرائب المشار اليها فى كل واحدة بأنا المعلومة بحضورها بذاتها المعبر عنها بالعلم بذاتها واحدة ، فان تلك الذات الغير المغفول عنها للكل على كل حال واحدة ، وتلك الحالة الوجدانية الحاصلة لزيد مثلا متفقة فى جميع بنى نوعه . ثم انه يمكن أن يترقى عن ادراك الاوليات والذات و يقال : هذه النفوس فى مقام العاقلة واحدة ، ولاسيما على القول باتحاد العاقل والمعقول ؛ فان معقولها الكلى كالبياض الكلى الصرف واحد ، ولو وجد فى الف عقل و نفس اذلاميز فى صرف الشىء وهكذا فى باقى الكليات التصورية والتصديقية من العنوانات المطابقة لنفس الامر ، ولهذا كل من جاء من لدن آدم الى الخاتم صلى الله عليه و آله من أهل الحق دينهم واحد ، و اعتقادهم فارد ، قلوبهم كمرائى متحاكية متصورة كل بما فى الاخرى بعد ما ولت وجوهها شطر قبلة واحدة ، قال الله تعالى : « اولئك الذين هديهم الله فبهداهم اقتده » و فى الحديث « المؤمن مرآت المؤمن » فكل يقول بتوحيده و صفاته العليا و أسمائه الحسنى على وتيرة واحدة ، ولو ترائى اختلاف ففى نشأة الصورة بحسب العبارات وفى الاسماع ، وكلامنا فى مقام التعقل ، ومن لم يشترك معهم فى هذه المعارف فلاجل عدم ☆

ولعلّك تقول : إذا اتحدت النفوس كان جميع الآلات لذات واحدة فتكون تلك الذات مدركة لجميع المدركات بجميع الآلات فكان كلّ أحد منّا يدرك مايدركه الآخر فيدرك الكلّ .

أقول: (١) كلامنا في اتحاد النفوس قبل الأبدان لا في اتحادها عند التعلّق بالأبدان ،

☆ تحقق الموضوع فيهم لا أن الموضوع متحقق ولكنه مختلف ، بل ان كنت ذاقلب متوقد لدريت ان الصفات التى بشركة القوى أيضاً لها جهة وحدة و وفاق ، و ان كان لها جهة كثرة و خلاف بالقوابل أو بشدة و ضعف ، مع أن مابه الاختلاف فيهما عين مابه الاتفاق ، فان حالة البسط التى يحصل لك أو حالة القبض بينهما مثل ما لابناء نوعك بل حالات جوعك و عطشك و شبعك وريك مثلاموافقة لما يحصل لابناء جنسك فضلا عن أبناء نوعك ، و هذا أحد وجوه قول القائل : كلشىء فيه معنى كلشىء ـ س ر ه .

(١) هكذا فى حاشيته على حكمة الاشراق . أيضاً أقول : قد علمت أن كلام الشيخ الاشراقى فى اتحاد النفوس عند التعلق بالابدان فينفى الاتحاد عند التعلق ، ويثبت التكثر حتى يفرع عليه انها لو كانت قبل التعلق متحدة ثم تكثرت بعده لزم التجزى والانقسام ، فاذا سلمتم التكثر عند التعلق تم كلامه ولا بحث لكم معه ، الا أن يقال : لما نفى الشيخ قدس سره الاتحاد عند التعلق مطلقاً أراد المصنف قدس سره اثبات الاتحاد فى الجملة عند التعلق الصورى حين صيرورتها روحانيات البقاء عند اتحادها بالعقل ، وفى مقام عقليتها بالفعل بحمل قبلية الابدان فى كلامه على القبلية الدهرية بقرينة قوله : وفى النشأة العقلية تكون عند استكمالها متحدة بالعقل المفارق ، وهذا القدر يكفى فى منع بعض مقدمات الشيخ قدس سره .

وأيضاً لم يسلم التكثر ولو قبل الاتحاد بمقام العقل فان الاتحاد فى عالم الطبيعة لا ينافى جهل بعض الادراكات الجزئية لبعضها على الاخر كما قال : والاتحاد بحسب كل نشأة الخ وانه كيف يقاس الخ ثم انه نقل عن العلامة الدوانى أنه قال فى شرح الهياكل : ان اريد بالحيثية هاهنا التقييدية فلا يصح كونها من حيث تلك الالات مدركة لكون المقيد بها من حيث هو مقيد امر اعتبارى وعلى تقدير وجوده فيكون المقيد بكل آلة غير المقيد بالالة الاخرى بالذات لان القيد فى الحيثية التقييدية بمنزلة الجزء فيكون المركب من الذات و كل قيد مغايراً للمركب منه و من قيد آخر تغايراً بالذات فتتغاير النفوس بالذات وقد فرضت متحدة . وان اريد بالحيثية التعليلية فلاينافى الاتحاد فى الادراك ضرورة ان الافاعيل المختلفة لاينافى وحدة الفاعل ، وذلك كالنفس تدرك المحسوسات المختلفة بآلات متغايرة ، و مع ذلك هو المدرك لجميعها . و أجاب المصنف قدس سره فى تلك الحاشية بأنا نختار أن هذه الحيثيات تقييدية فكثرت النفوس المحيثة بها لا على وجه ☆

والاتحاد بحسب كلّ نشأة يخالف الاتحاد بحسب نشأة اُخرى ، ولا شبهة لأحد في أنّ نشأة التعلّق بالبدن غير نشأة التجرّد عنه ؛ كيف والنفوس في هذه النشأة البدنية صارت بحيث ترتبط وتتأحّد كلّ واحدة منها بالبدن اتحاداً طبيعيّاً يحصل منهما نوع طبيعي حيواني ، وفي النشأة العقلية يكون عند استكمالها متحدة بالعقل المفارق كما عليه أفضل الأقدمين ، فكيف يقاس اتحاد النفوس في عالم العقل والجمعية باتحادها في عالم الأبدان وعالم التفرقة في الجواز و عدمه ؟ ولوجاز اتحاد النفوس في عالم الأبدان لجاز اتحاد الأبدان بعضها ببعض ؛ لأنّ البدن لا يتشخّص إلّا بالنفس . والحاصل إنّ إدراك الشيء بآلة متقوم بتلك الآلة ، فإدراكات النفوس لمّا كانت بالآلات كانت مدركة من حيث تلك الآلات ، فلا يلزم أن يكون مدركاتها من حيث حصولها بآلات اُخرى مدركة لذاتها من حيث ذاتها ولا لذاتها من حيث لها آلات اُخرى غير الآلات الّتي بها أدركت تلك الإدراكات والمدركات .

الثالث : إنّ قوله لايتصور وحدتها لأنها لاتنقسم بعدذلك : فيه إنّ الوحدة تكون على وجوه شتى كالعقلية ، والنوعية ، والعددية ، والمقدارية ، و لكلّ وحدة كثرة تقابلها ، وليس كلّ وحدة تقابلها كلّ كثرة ؟ فإنّ موضوع الوحدة العقلية قد يكون بعينه موضوع الكثرة العددية ، و كذا موضوع الواحد بالطبع قد يكون كثيراً بالأجزاء ، وقد علمت أيضاً فيما سبق أنّ العقل البسيط كلّ الأشياء المعقولة فكذلك فيما نحن فيه ، فإنّ النزول من نشأة العقل إلى نشأة الأبدان يقتضي تكثير الواحد ، والصعود من هذه النشأة

☼ التركيب الاعتبارى ، و لا لان تكون المقيد بها من حيث هو مقيد بها أمراً اعتبارياً بل المقيد بكل قيد أمر حقيقى متحد بقيده مغاير للمقيد بقيد آخر من جهة ذلك القيد و اتحاده به .

قوله : فيتغاير النفوس بالذات .

قلنا : نعم ولكن فى نشأة الالات البدنية بحسب تقيدها الذاتى بتلك الالات .

و قوله : و قد فرضت متحدة .

قلنا : نعم و لكن لا فى هذه النشأة بل فى نشأة سابقة عقليه هى نشأة ماقبل الطبيعة و هى بعينها نشأة ما بعد الطبيعة انتهى و هو مؤيد لما ذكرناه فتفطن ـ س ر ه .

إلى نشأة العقل يقتضي توحيد الكثير ، و ليس تكثير الواحد ولا توحيد الكثير منحصراً فيما يتعلّق بالمقادير والأجرام كما ذكره حتى يلزم كون النفوس متقدرة جرمية .

ومنها أيضاً ما ذكره في ذلك الكتاب وهو إنها لو كانت موجودة قبل الأبدان فلم يمنعها حجاب ولاشاغل عن عالم النور المحض ، ولااتفاق ولا تغيّر في ذلك العالم ؛ فتكون كاملة فتصرّفها في البدن يقع ضائعاً ، ثم لا أولوية لتخصيص بعضها ببدن والاتفاقات إنما هي في عالم الأجسام ، وليس في عالم النور المحض اتفاق يخصّص ذلك الطرف ؛ وما يقال : إنّ المتصرفات في الأبدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها كلام باطل ؛ إذ لاتجدّد فيما ليس في عالم الحركات و التعلّقات .

أقول : قد ذكرنا في تعاليقنا على حكمة الاشراق جواباً عن هذه الحجة إنّ للنفوس (١) كينونة في عالم العقل ، و كينونة في عالم الطبيعة والحس ، و كينونتها هناك تخالف كينونتها هاهنا ، وهي وإن كانت هناك صافية نقية غير محتجبة ولا ممنوعة عن كمالها العقلى النوعي ولكن (٢) قد بقي لها كثير من الخيرات الّتي لا يمكن تحصيلها إلّا

(١) أقول : لعل مراد الشيخ قدس سره نفي الكينونة السابقة للنفس بما هي نفس وبما هي هويات متعددة لا بما هي عقل ، كيف والانوار حتى الانوار العرضية عنده حقيقة واحدة بسيطة ، و عالمنا الادنى ظلال العالم الاعلى .

و أيضاً اجرائه قاعدة الامكان الاشرف في الانوار القاهرة ، واثباتها بثبوت الانوار الا سفهبدية أدل دليل على أنه يقول ان كينونتها السابقة كينونتها ، اذ الممكن الاشرف والاخس لابد أن يتوافقا في الماهية والالم يلزم من امكان الاخس امكان الاشرف ـ س ر ه.

(٢) وهي مثل تعلم الاسماء التشبيهية كما كانت متعلمة بالاسماء التنزيهية عند كينونتها العقلية ، وجامعيتها لمظاهر هذه كمظاهر تلك كالحيوانية والملكية و غيرهما ، و هي تعلم أسماء الاشياء ، فلولم تهبط لم تصر هيكلا للتوحيد ومجمعا للكمال الاتم أو مظهر الاسم الله الاعظم ، ولم ينته اليها كل التعاليم ، ولم تتخط كل الاقاليم ، و لذا قال المعلم : لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيء . و قال الشيخ العربي : من تمامية العالم وجود النشأة الناقصة فيه .

أيضاً نكتتان اخريان تدوران في خلدي في باب هبوط النفس احداهما انها اهبطت لتصير ذات مملكة اذلم تكن هناك مملكة لها كما لم يكن لها وجود الاتبعاً ، فلم تكن لها ماهية حتى يضاف اليها شيء فضلا عن مادة كما حقق ان العقول لا ماهية لها أو أنها مندكة الانايات بخلافها هاهنا لمكان المادة التي هي مناط واقعية العدم ؛ وبروز الماهية ☆

بالهبوط إلى الأبدان والآلات بحسب الأزمنة والأوقات وفنون الاستعدادات ، فتصرّفها في الأبدان الجزئية بعد كينونتها في المقامات الكلّية لايقع ضائعاً كما زعمه ، بل لحكمة جليلة لا يعلمها إلّا الله والراسخون في العلم .

ثم العجب إنّ هذا الشيخ و كثير ممن يسلك طريقه قائلون : بارتقاء بعض النفوس في هذا العالم إلى عالم النور المحض والعقل الصرف من غير استلزام تجدّد و ايجاب واستيجاب سنوح حالة تجددية في ذلك العالم كما هو الأمر المحقق عند العارف ، فكيف ينكر (١) هبوطها من ذلك العالم إلى هذا العالم من غير لزوم تجدّد و تغيّر هناك ؟ و حال الإعادة كحال الابتداء من غير فرق في صعوبة الدرك و غموض الفهم و دقة المسلك ، ومن هان عليه التصديق باتصال بعض المتصرفات في الأبدان بعالم العقل البريء عن السنوح والتجدّد فليسهل عليه الإذعان بانفصالها عن ذلك العالم واتصالها بالأبدان ، و كلّ

☆ و مثار الامكان الاستعدادى والانانية ، فاضيف اليها ملكة وسلطنة بعد أن لم تكن شيئاً مذكوراً . و ثانيتهما انها كانت هناك نوراً وشفافاً فلم تكن قابلة للعكوس البهية والصور السنية ، فاهبطت الى هذا العالم لتقبل العكوس بسبب علوق الجسم المظلم بها كما يلصق الزيبق بظهر المرآت لتقبل الصور و تتمكن فيها ، والى هذه العلل الغائية و نحوها أشار قدس سره بقوله : بل لحكمة جليلة الخ ـ س ره .

(١) أقول : كما ذكرناه في الحاشية السابقة ان الشيخ قدس سره ينكر الكينونة السابقة للنفوس بماهي نفوس و بماهي هويات متكثرة . لا بماهي عقل ، كذلك ينكر هبوطها بماهي عقل لا بماهي نفس اذ العقل ليس له حالة منتظرة فلا يجوز عليه النقل والتحول ، و معنى الهبوط في الحقيقة ان الرقائق التي في عالمنا الادنى لما كانت من سنخ الحقائق التي في العالم الاعلى و ظلال و وجوه لها ـ و وجه الشيء هو الشيء بوجه ضعيف ـ كانت كينونتها في العالم الادنى كينونة الحقائق فيه بلا تجاف لها عن مقامها ، كما أن معنى ارتقاء الرقائق كينونة الحقائق في ذلك المقام الشامخ الالهي ، واتصال تلك بهذه ، و ملاك الاشتباه و مثار الغلط في الهبوط والنزول والسقوط و نحوها حملها على التجافي عن المقام ، مع أن حقائقها ليست الا الافاضة ، وحقيقة الافاضة ليست الاصدور الشيء عن الشيء بحيث لا ينقص في فيضانه عنه بشيء ، ولا يزيد في رجوعه اليه على كما له شيء ، فالهبوط والرجوع بهذا المعنى لا ينكرهما أحد فضلا عن الشيخ ، كيف والشرع والذوق والوجدان والبرهان كلها مصدقة بصحتهما و ألسنتهم مشحونة منهما ـ س ره .

ما يصحح أحدالأمرين من البدو والإعادة يصحح الأخرى ، و لهذا كثيراً مّا وقع في الكتاب الالٓهي إثبات الإعادة بثبوت البداية كقوله تعالى: «كما بدأنا أول خلق نعيده».

واعلم أنّ حكاية هبوط النفس الآدمية من عالم القدس موطن أبيها المقدّس إلى هذا العالم موطن الطبيعة الجسمانية الّتي كالمهد ؛ و موطن النفس الحيوانية الّتي هي بمنزلة اُمّها مما كثرت في الصحف المنزلة من السماء ، ومرموزات الأنبياء ، و إشارات الأولياء والحكماء الكبراء ، ففي القران العزيز ذكر هبوط النفس وصعودها في آيات كثيرة كقوله تعالى : « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ، ثمّ رددناه أسفل سافلين إلّا الّذين آمنوا وعملوا الصالحات » وكقوله تعالى في حكاية آدم و هبوطه من عالم الجنان : « قلنا اهبطوا منها جميعاً فإمّا يأتينّكم منّي هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون » وقوله تعالى : « قال اهبطوا بعضكم لبعض عدوّ ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين » وقوله تعالى : « ألهاكم التكاثر حتّى زرتم المقابر إلى قوله : ثم لتسئلنّ يومئذ عن النعيم » وقوله تعالى: « إن منكم إلّا واردها كان على ربّك حتماً مقضيّاً ثمّ ننجّي الّذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيّاً » وقوله تعالى: « كما بدأكم تعودون فريقاً هدى وفريقاً حقّ عليهم الضّلالة » .

و في الحديث النبوي : « الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة » إشارة إلى تقدم وجودها في معادن ذواتها من العقول المفارقة الّتي هي خزائن علم الله ، وكيفية هذا التقدم في الوجود كما حققّناه ووجهّناه من أنّ للنفوس كينونة عقلية تجرّدية كما أنّ لها كينونة تعلّقية ، و كما أنّ للأشياء(١) الخارجية الجزئية ثبوتاً في القضاء السابق الالٓهي وهي هناك مصونة عن التغيّر والمحو والإثبات ، و هاهنا واقعة في الكون والفساد و المحو والاثبات لقوله تعالى : «يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده اُمّ الكتاب» يعني اللوح المحفوظ عن التغيّر والتبدّل .

وفي كلام أمير المؤمنين عليه السلام « رحم الله امرءاً عرف من أين وفي أين وإلى أين » فالأولى إشارة إلى حال النفس قبل الكون ، والوسط إلى ما مع الكون ، والآخر إلى

(١) يعني لا اختصاص للكينونة السابقة بالنفوس بل هي لجميع الاشياء الا أنه لا استشعار لها الا للنفوس الأن يدخلوا باب الابواب - س ره .

ما بعد الكون . وفي كلامه عليه السلام أيضاً : «و ليحضر عقله وليكن من أبناء الآخرة فانه منها قدم و إليها ينقلب» . و روى عنه عليه السلام أيضاً في ماهية النفس و مبدئها و معادها : « اعلم أنّ الصورة الإنسانية هي أكبر[1] حجة الله على خلقه ، و هي الكتاب الّذي كتبه بيده ، وهي مجموع صورة العالمين ، و هي المختصر من اللوح المحفوظ ، وهي الشاهد على كلّ غائب ، وهي الطريق المستقيم إلى كلّ خير ، والصّراط الممدود بين الجنة والنار » .

وقال معلّم الفلاسفة أرسطاطاليس في كتاب اثولوجيا في فائدة هبوط النفس إلى هذا العالم ما معناه : إنها لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شيء بل انتفعت به ، و ذلك إنها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء ، وعلمت[2] ماطبيعته بعد أن افرغت عليه قواها ، وترائت أعمالها[3] وأفاعيلها الشريفة الساكنة الّتي كانت فيها وهي في العالم العقلي ،

(١) فان الله تعالى جعلها مثالا لذاته و صفاته و أفعاله ، فمن ينكر ذاته المقدسة المجردة عن كل التعينات التى ليست داخلة فيها ولا خارجة عنها ، فلينظر مثله الاعلى و آيته الكبرى و هوالنفس ، ولا سيما ما هى بالفعل منها ، فانها مجردة عن كل التعينات ولهذا تشير الى كل منها بهو والى ذاته بأنا ، و ليست داخلة فى البدن و قواه بل ولا فى العالم ولا خارجة عنها ، و من ينكر صفاته العليا و أسماءه الحسنى فلينظر جامعية النفس للصفات التنزيهية والتشبيهية ، و من ينكر أفعاله تعالى فلينظر أفعال النفس ولا سيما ابداعه الكليات و اختراعه الجزئيات المثالية وانشاءه الجزئيات المحسوسات بالذات ، و غير ذلك من عجائب آيات الانفس . قال مولانا الرضا عليه آلاف التحية والثناء : قدعلم اولوالالباب أن ما هنالك لا يعلم الابما هاهنا ـ س ر ه .

(٢) أى ما طبيعة الشيء بعد أن أفاضت عليه قواها ، والمراد بالشيء المحسوسات يعنى كما أن الملك لا تعرف الاكل والشرب والوقاع وأمثالها كذلك النفس حيث كانت فى ذلك المقام الشامخ الالهى و عند كينونة العقلية لم تكن تعرف شيئاً من ذلك بهذا النحو الطبيعى المشهود للانسان الطبيعى ، فهبطت الى عام الطبيعة و أفاضت عليه قواها حتى تعرف ما لم تعرف الملائكة ، و تصل الى ما وصلوا و مالم يصلوا ان ساعدها التوفيق و صارت بالفعل فى جميع مراتبها ولم تخلد الى الارض ـ س ر ه .

(٣) ان للنفس أعمالا و أفعالا معنوية حقيقية لا تظهر الا بافاعيلها التى فى البدن لتطابق النشآت ؛ اذ الاستخلاف بالمولدة ظل الاستخلاف المعنوى الذى فى النفس ، فان كل نفس تريد أن تتشبه كل نفس به وتتخلق باخلاقه ، فان النفس جوهر شبيه بالنار ، والتغذية البدنية ظل التغذية الروحانية بالمعارف ، واتحاد العاقلة بها والتصوير بالصورة ☆

فلولا أنها ظهرت أفاعيلها و افرغت قواها وصيرتها واقعة تحت الإبصار لكانت تلك القوى والأفاعيل فيها باطلا ، ولكانت النفس تنسى الفضائل والأفعال المحكمة المتقنة إذا كانت خفيّة لاتظهر ، ولوكان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس ولا شرفها ، و ذلك إنّ الفعل إنّما هو إعلان القوة الخفية بظهورها ، ولو خفيت قوة النفس ولم يظهر لفسدت و لكانت كأنها لم تكن انتهى كلامه .

و في أقوال الحكماء الأقدمين إشارات لطيفة و رموز شريفة إلى هبوط النفس من ذلك العالم و صعودها ، وحكايات مرشدة إلى ذلك ،

منها قصّة[1] سلامان و أبسال .

ومنها قصّة الحمامة المطوّقة المذكورة في كتاب كليلة و دمنة .

و منها حكاية حيّ بن يقظان .

و للشيخ الرئيس قصيدة في السؤال عن علّة هبوط النفس أوّلها :

هبطت إليك من المحل الأرفع * ورقاء ذات تعزّز و تمنّع[2]

☆ ظل تصويرها بالحقائق . و هكذا في سائر الصفات النباتية ، وكذا أبصار النور مثلا ظل شهود الانوار المفارقة القاهرة ، و استماع الكلمات الطيبة ظل استماع الكلمات القلبية والقدسية والواردات الالهامية ، و استشمام الروائح العطرة الفائحة ظل استشمام النفحات الربوبية ، و هكذا في سائر الصفات الحيوانية فلو لم تظهر هذه الصفات الطبيعية و لم تصر واقعة تحت الاحساس لم تعرف الافاعيل ، والصفات المعنوية الكامنة في المقام الاعلى على ماهي عليه . وجه آخر هو أن يراد كمالات العقل الفعال ، فمعنى كلامه انها هبطت لان يحصل لها الوجود الرابطي الذى للعقل الفعال بها ، و يصير عقلا فعالا في الصعود بازاء ما في النزول و يحصل للمتجلى عليه ما للمتجلي ، ولولا الفعل لم يكن هذا و لم يصدق أنه غاية الفعل ـ س ر ه .

(١) والقصة بتفصيلها مذكورة في النمط التاسع من شرح الاشارات للمحقق الطوسي قدس سره - س ر ه .

(٢) و منها :

حتى اذا اتصلت بهاء هبوطها عن ميم مركزها بذات الاجرع
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت بين المعالم والطلول الخضع

و قوله بذات الاجرع أي في أرض ذات الاجرع ، والاجرع : المكان الواسع والارض ☆

كلّ ذلك يفيد أنّ للنفس كينونة قبل البدن، ووجوداً في العالم الشامخ الإلهي، وأنّ لها عوداً و رجوعاً إلى ما هبطت منه، و طلوعاً لشمس حقيقتها و كواكب قواها من مغربها إما مشرقة مستقيمة و إما منكسفة منكوسة مكدّرة.

و قوله قدس سره: و ما يقال: إنّ المتصرفات في الأبدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها إلى آخره.

قلت: في الحواشي إنّ سقوط النفس عبارة عن صدورها عن سببها الأصلي، ونزولها عن أبيها المقدّس العقلي، والحال[1] الّتي توجب سقوطها عن ذلك العالم شؤون فاعلها وجهات علّتها و حيثياتها، و قد وقع التنبيه سابقاً على أنّ المعلولات النازلة الصادرة

☆ ذات الحزونة أو الكثيب جانب منه رمل وجانب حجارة. والمراد بها عالم العقل الواسع الشامخ، وفي كلامه اشارات الى لطائف.

منها انه أشار الى أنها صارت آدم بسبب هبوطها بعد ما كانت ملكاً، فان عدد الهاء والميم عدد آدم كما قوله تعالى: « يحبهم و يحبونه ».

ومنها انه أشار الى جامعيتها لمراتب الغيوب والشهادة، فان الهاء حلقية والميم شفوية فأخذ أول الحروف و آخرها و ظاهرها و باطنها تنبيهاً على جامعية تلك الكلمة التامة الادمية لكل الحروف التكوينية.

و منها ان الميم اشارة الى الملك بالضم والسلطنة، والهاء اشارة الى اضافتها فان الهاء كما قرر الشيخ في الرسالة النيروزية حرف اضافته تعالى، فان مجالي اضافته واشراقه خمسة، وفي قوله: علقت بها تاء الثقيل اشارة الى أنها كلما توغلت في الهبوط توغلت في الكثرة، والخمسة تصير خمسأة، والهاء تاءاً فان الهاء والنون والتاء حقائقها واحدة و تتفاوت بالترفع والتنزل؛ فحيث كانت النفس في عالم الجبروت كانت كثرتها ضعيفة، وفي الملكوت متوسطة، وفي الناسوت قوية ـ س ر ه.

(١) أى الحال التى توجب صدورها هى الجهات الفاعلية كالاسماء والصفات عند العرفاء، وكالاشراقات والمشاهدات فى العقول الطولية للطبقة المتكافئة من العقول، و كنفس هذه لاصنامها المثالية والمادية عند الاشراقيين، وكالجهات الثلاث فى كل واحد من العقول العشرة، و هى الوجوب والوجود والامكان أو النور والظل والظلمة أو تعقل مبدئه و تعقل وجوده و تعقل امكانه الى غير ذلك من العبارات عند المشائين، و لما كانت الجهات الفاعلية فى غالب الامر كمالات و حسنات و قد ذكر الكمل من عباد الله تعالى تأسياً به ان موجب السقوط هو الخطيئة فى أبينا آدم عليه السلام تصدى لتحقيق ذلك بقوله: و قد وقع التنبيه الخ ـ س ر ه.

عن فواعلها إنما صدرت عنها بجهاتها [١] ولوازمها الإمكانية ، و نقائصها و إمكاناتها وفقر ذواتها إلى جاعلها التام القيوّمي ، ويعبّر عن بعض تلك النقائص بالخطيئة المنسوبة إلى أبينا آدم ، و عن صدور النفوس[٢] عنها بالفرار من سخط الله و ذلك ليس إلّا ما يقتضيه الحكمة في ترتيب الوجود ؛ فإن النور الأنقص لاتمكّن له في مشهد النور الأشد ؛ ألاترى إنك إذا أردت أن تنظر في مسألة إلٰهية شديدة الغموض لم تحكمها بعد ، و توغلت فيها توغلا قوياً يكلّ ذهنك قبل أن يحصل لك ملكة الرجوع إليها ، و يكون سريع الانصراف منها إلى شغل آخر من الأمور الدنيّة فراراً من أن يحترق دماغك من استيلاء

(١) أى لجهات تلك الفواعل ولوازمها لالجهات تلك المعلولات ولوازمها الامكانية بناءاً على أن الامكان مناط الحاجة فهو موجب الصدور و مهيؤه اذ لابد أن يكون تلك الجهة متقدمة حتى يصدق أن الخطيئة صارت موجبة للسقوط ، فبين انه نبه على المعلول الداني لابد أن يستند الى الجهة الدانية والعالي الى الجهة العالية ، كما أن العقل الثاني يستند الى وجوب العقل الاول و نفس الفلك الاطلس الى وجوده و جسمه الذى هو المعلول النازل الى امكانه أى وجوده بما هو ممكن ، والمراد بالخطيئة : الخطيئة التكوينية اذقد تقرر أن الامر والنهى كما يكونان تشريعيين كذلك يكونان تكوينيين ، وهي النقيصة الامكانية ، والا فلم يكن هناك تكليف تشريعي ، فلو لم تكن تلك الجهة الفاعلية التي هى النقيصة لم يصدر الجسم ، فهكذا لولم تكن الجهة الامكانية في الانسان الجبروتى لم يصدر الانسان الطبيعي الناسوتى ، فبمقتضى تطابق العوالم و انحفاظ الذاتيات واتحاد الرقائق مع الحقائق ضرباً من الاتحاد كان ذلك الانسان الطبيعى فى المقام الشامخ الالهى و هو عالم العقل لكينونة حقيقية فيه ، ثم سقط من جهة الخطيئة والنقيصة فى هذا المقام السافل بل أسفل السافلين ، وعبارته فى الحواشي على أن المعلولات النازلة انما تصدر من عللها بواسطة جهات نقائص تلك العلل وامكاناتها انتهى . ويمكن أن يراد بالخطيئة اضافة الوجود الى الماهية ، و بالشجرة التى فى الكتاب الالهى شجرة الكثرة التى هى الماهيات اذ لولم تكن تلك الماهيات والتعينات لم يضف الوجود اليها ولم يحصل بينونة وبعد ـ س ر ه .

(٢) فالمراد الفرار من قهر الله فانه يقهر نوره أنوارها كما يقهر نور الشمس فى النهار أنوار الكواكب ، فكما لا ظهور لها الا فى الليل فكذلك لا ظهور للانوار الاسفهبدية فى ساحة ظهور نور الانوار بل يبهرها فتفر الى ظلم ليالى المواد من قهر الله الواحد القهار متمنية للظهور وان استسمنت ذوات أورام ـ س ر ه .

ظهورها العقلي كما يستولي نور الشمس على أعين الأخافيش ، و إليه الإشارة في الحديث النبوي « إنّ لله سبعين[1] حجاباً من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كلّ ماانتهى إليه بصره » والحكماء ذكروا وجوهاً عديدة على طريق الرمز و الإشارة تشير إلى علّة هبوط النفس .

فمن أقوال الفلاسفة المتقدمين ما ذكره أنباذقلس و هو إنّ النفس كانت في المكان العالي الشريف فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم ، وإنما صارت إلى هذا العالم فراراً من سخط الله إلّا أنها لما انحدرت إلى هذا العالم صارت غياثاً للنفوس الّتي قد اختلطت عقولهـا .

ومنها قال أفلاطون الرباني في كتابه فاذن : علّة[2] هبوط النفس إلى هذا العالم سقوط ريشها ، فإذا ارتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول .

ومنها ما قال هو أيضاً في كتابه الّذي يدعى طيماوس : إنّ علّة هبوط النفس إلى هذا العالم اُمور شتّى وذلك إنّ منها ما اهبطت لخطيئة أخطأتها ، وإنما هبطت إلى هذا العالم لتعاقب وتجازى على خطاياها . ومنها ما اهبطت لعلّة اُخرى غير أنه اختصر في قوله وذمّ هبوط النفس وسكناها في هذه الأجسام .

و قال في موضع آخر من كتاب طيماوس : إنّ النفس جوهر شريف سعيد و إنما

---

(١) هكذا نقل قدس سره في الحواشي أيضاً وقد نقل في كثير من كتب العرفاء والحكماء ان لله سبعين ألف حجاب من نور ، و سبعين ألف حجاب من ظلمة الخ و لعل ما ذكره أيضاً مأثور ، والنكتة في العدد انه قدورد أن لكل آية سبعة أبطن و قد مرأن للنفس سبع مراتب ، والكرات التسع مع عالم العناصر عشرة ، و من ضرب السبعة في العشرة يحصل سبعون ، ثم ان كلا منها مظهر ألف اسم لله تعالى ، والحجب النورية هي الوجودات والظلمانية هي الماهيات لها ، وربما يحمل الحجب النورية على الموجودات الروحانية والظلمانية على الموجودات المادية ـ س ر ه .

(٢) أى علة كونها موجوداً هابطاً نازلا ، و بالجملة نفسيتها لان الهبوط عين ذاتها الوجودية في هذه المرتبة وان لم تكن عين ماهيتها المشتركة بين مقاميها الامرى والخلقى ضعف وجودها اذلولاه لم تكن معلولة صادرة بل عين المصدر الذى هو العقل فاذا ارتاشت بجناحي العلم والعمل و قوى وجودها صارت عقلا ـ س ر ه .

صارت في هذا العالم من فعل الباري الخيّر، فإنّ الباري لمّا خلق هذا العالم أرسل إليه النفس وصيّرها فيه ليكون العالم ذا عقل ؛ لأنه لم يكن من الواجب إذا كان هذا العالم متقناً في غاية الإتقان أن يكون غير ذي عقل ، ولم يكن ممكناً أن يكون العالم ذا عقل وليست له نفس ، فلهذه العلّة أرسل الباري تعالى النفس إلى هذا العالم و أسكنها فيه ، ثمّ أرسل نفوسنا و أسكنها في أبداننا ليكون هذا العالم تامّاً كاملا ، ولئلا يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال فينبغي أن يكون في العالم الحسّي من أجناس الحيوان ما في هذا العالم العقلي .

و منها ما قاله أرسطاطاليس في مواضع كثيرة من كتابه في معرفة الربوبيّة من ذلك قوله : الطبيعة[١] ضربان عقلية وحسّية ، والنفس إذا كانت في العالم العقلي كانت أفضل و أشرف ، و إذا كانت في العالم الحسّي كانت أخسّ و أدنى من أجل الجسم الّذي صارت فيه ، والنفس و إن كانت عقلية و من العالم الأعلى العقلي فلابدّ أن ينال من العالم الحسّي شيئاً و تصير فيه لأنّ طبيعتها متلاحمة للعالم العقلي والعالم الحسّي ، ولا ينبغي أن تذمّ النفس أو تلام على ترك العالم العقلي و كينونتها في هذا العالم ، لأنها موضوعة بين العالمين جميعاً ، و إنما صارت النفس على هذه الحال لأنها آخر تلك الجواهر الشريفة الإلهية ؛ وأول الجواهر الطبيعية الحسّية ، ولمّا صارت مجاورة للعالم الحسّي لم تمسك عنه فضائلها بل فاضت عليه قواها ، وزيّنته بغاية الزينة ؛ و ربما نالت من خساستها ذلك إلّا أن يحذر ويحترز .

و من ذلك قوله في موضع آخر : إنّ النفس الشريفة و إن تركت عالمها العالي

(١) كثيراً ما يطلق الطبيعة على الماهية النوعية للشيء فكأنه قال : لكل ماهية نوعية جوهرية فرد عقلي ، وأفراد حسية مادية . و يمكن أن يراد بالطبيعة الحسية المبدء الاول للحركة والسكون الذاتيتين كما هو المشهور ، و بالطبيعة العقلية الفرد العقلي المذكور كما قال شيخ الاشراق قدس سره وطبيعة كل شيء اذا اخذ غير كيفياته ، و في بعض النسخ عن كيفياته فهو النور الذى يكون ذلك الشيء صنمه . ونقل في شرح حكمة الاشراق عن يحيى النحوى انه عرف الطبيعة بأنها قوة روحانية سارية في الاجسام العنصرية تفعل فيها التصوير والتخليق ، وهي المدبرة لها و مبدء حركتها و سكونها بالذات ، وتفعل لغاية ما اذا بلغت اليها أمسكت ـ س ر ه .

وهبطت إلى هذا العالم السفلي فإنها فعلت ذلك بنوع[١] استطاعتها وقوتها العالية ليتصور الإنية التي بعدها ولتدبرها ، وإن هي افلتت من هذا العالم بعد تصويرها و تدبيرها إياه وصارت إلى عالمها سريعاً لم يضرّها هبوطها إلى هذا العالم شيء بل انتفعت به ؛ و ذلك إنّها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته .

ومنه قوله في موضع آخر : إذا فارقت النفس العقل وأبت أن يتصل به و أن يكون هي و هو واحداً اشتاقت[٢] إلى أن تنفرد بنفسها و أن يكون والعقل إثنين ، ثم اطلعت إلى هذا العالم و ألقت بصرها على شيء من الأشياء دون العقل استعادت الذكر حينئذ وصارت ذات ذكر ؛ فإن ذكرت الأشياء الّتي هناك لم ينحط إلى هاهنا ، و إن ذكرت إلى هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف .

ومنه قوله في موضع آخر : فإن قال قائل : إن كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل أن ترده فلا يخلو إنّها تتوهمه أيضاً بعد خروجها منه و ورودها إلى العالم الأعلى ، فإن كانت تتوهمه فإنها لا محالة تذكره ، و قد قلتم إنها إذا كانت في العالم الأعلى لا[٣] تتذكر شيئاً من هذا العالم ألبتة .

قلنا : إنّ النفس وإن كانت تتوهم هذا العالم قبل أن تصير فيه و لكنّه تتوهمه بتوهم[٤] عقلي .

و ممّا يدلّ أيضاً من كلامه على أنّ النفس كان لها وجود في عالم العقل و وجود في عالم الطبيعة ، وأنّ كلا من الوجودين غير الآخر قول هذا الفيلسوف في الميمر الثاني :

---

(١) أى قدرتها واختيارها لا بنوع اضطرار فانها في اللاهوت عين القدرة والاختيار ، و كذا فى الجبروت لانها مختارة فيه باختيار القادر المختار المحض بل بهذا النظر لاجبر هاهنا فتبصر - س ر ه .

(٢) فيه اشارة الى بعض النكات التى ذكرناها سابقاً للهبوط - س ر ه .

(٣) هذا حكم الواردين على العالم الاعلى الصادرين عنه ، وهم الفائزون بالقدح المعلى المتمكنون عند ربهم الاعلى المستغرقون فى شهود جماله المقهورون تحت نور جلاله - س ر ه .

(٤) اطلق التوهم من باب المشاكلة أى تدرك النار مثلا بحيث يسع كل النيران علماً حضورياً أو حصولياً بحيث لا يشغله شأن عن شأن ولا يحجبه شيء عن شيء - س ر ه .

فنريد الآن أن نذكر العلّة الّتي بها وقعت الأسامي المختلفة على النفس، و لزمها ما يلزم الشيء المتجزي المنقسم الذات، فينبغي أن يعلم هل تتجزى النفس أم لا تتجزى، فإن كانت تتجزى فهل تتجزى بذاتها أم بعرض، و إذا كانت لاتتجزى فبذاتهالاتتجزى أم بعرض. فنقول: إنّ النفس تتجزى بعرض، وذلك إنها إذا كانت في الجسم قبلت التجزية بتجزى الجسم، كقولك: إنّ الجزء المتفكر غير الجزء البهيمي، و جزءها الشهواني غير جزئها الغضبي، فالنفس إنماتقبل التجزية بعرض لا بذاتها، و إذا قلنا إنّ النفس لاتتجزى فإنما نقول ذلك بقول مرسل ذاتي، وإذا قلنا إنها تقبل التجزية فإنما نقول ذلك بقول مضاف عرضي، و ذلك إنا إذا رأينا طبيعة الأجسام تحتاج إلى النفس لتكون حية، والجسم يحتاج إلى النفس لتكون منبثة في جميع أجزائه انتهى هذا الكلام. وقد تبيّن[١] منه إنّ النفس لها وجود لا يتجزى لا بالذات ولا بالعرض و هو وجودها العقلي، و لها وجود يتجزي بالعرض بوجود الطبيعة، وظاهر أنّ الوجود الّذي يتجزى ولو بالعرض غير الوجود العقلي الّذي لايتجزى أصلا بذاته لا بالذات ولا بالعرض.

وقال في موضع آخر منه: إنّ العقل إذا كان في عالمه العقلي لم يلق بصره على شيء من الأشياء الّتي دونه إلّا على ذاته، وإذا كان[٢] في غير عالمه أي في العالم الحسّي

(١) ان قلت: لا دلالة لكلام المعلم عليه فان مدلول كلامه ان النفس وان كانت في البدن لاتتجزى [illegible]اتها و تتجزى بالعرض لالات البدن، نعم لو قال بقول مرسل بدون قوله ذاتي لدل عليه.

قلت: قد دل مفهوم الشرط في قوله اذا كانت في الجسم على أن لها كينونة لافي الجسم، و لا يقبل التجزية حينئذ أصلا لا بالذات و لا بالعرض، وهو معنى قوله بقول مرسل و يدل عليه قوله: و اذا كانت لا تتجزى فبذاتها الخ كما حمل المصنف أي بذاتها فقط لا تتجزى ام بعرض أيضاً، فمراد المعلم انها حين لم تكن في الجسم وهو كينونتها السابقة العقلية لم تكن تتجزى لا بالذات ولابالعرض، ومعنى قوله ذاتي ان عدم التجزية بالقول المطلق ذاتي لها لاعرضي كالتجزية، وأشار المصنف قدس سره اليه بقوله بذاته لابالذات ولا بالعرض - س ر ه.

(٢) هذا الكلام من المعلم صريح في أن كينونة العقل في عالم الابداع هي الكينونة السابقة للنفس، و كينونة النفس في عالم الكون هي الكينونة اللاحقة للعقل؛ اذالعقل الذي في عالم الحس هو النفس وهوالذي يصرح به المصنف قدس سره مراراً و يجمع *

فإنه يلقي بصره مرة على[1] الأشياء ومرة على ذاته فقط ، وإنما صارت ذلك حال البدن الّذي صار فيه بتوسط النفس ، فإذا كان مشوباً بالبدن جداً ألقى بصره على الأشياء ، وإذا تخلّص قليلا ألقى بصره على ذاته فقط . والعقل لا يستحيل ولا يميل من حال إلى حال إلّا بالجهة الّتي قلنا . و أما النفس فإنها تستحيل إذا أرادت علم الأشياء . إلى آخر هذا الكلام و غير ذلك من كلماته الشريفة تصريحاً و تلويحاً إلى أنّ للنفس كينونة قبل هذه النشأة و بعدها في عالم العقل ، يظهر لك بالمراجعة إليها والتأمل فيها .

ثم لا يخفى إنّ عادة الأقدمين من الحكماء تأسياً بالأنبياء أن يبنوا كلامهم على الرموز والتجوزات لحكمة رأوها و مصلحة راعوها ، مداراة مع العقول الضعيفة ، ورؤفاً عليهم ، وحذراً عن النفوس المعوجّة العسوفة وسوء فهمهم ، فما وقع في كلامهم إنّ النفس أخطأت و هبطت فراراً من غضب الله عليها فهم و أمثالهم يعلمون أنّ في عالم القدس لا يتصوّر سنوح خطيئة أو اقتراف معصية ، ولا يتطرّق إليه مستحدثات آثار الحركات بل عنوا بخطيئة النفس ما أشرنا إليه من جهة إمكانها و حصولها عن مبدئها ونقصها [2]

☆ به بين قدم النفس و حدوثها ، و هو الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، و هو الذى نحن نزلنا التنزل والهبوط والسقوط و أمثالها و مقابلاتها عليه ـ س ر ه .

(١) أى واقع فى التلوين ولم يتمكن فى مقام التمكين كما قال تعالى : « فاستقم كما امرت » و قوله للبدن أى بسبب البدن الذى صار مهبطاً لنور العقل بواسطة النفس فانها رابطة البدن و قواه بالعقل كرابط الحادث بالقديم ، فاذا كان مشوباً بالبدن أى الغالب عليه أحكام الطبيعة ألقى الخ « نسوا الله فانسهم أنفسهم » ومن عرف نفسه فقد عرف ربه . ان كتاب الفجار لفى سجين ، وان كتاب الابرار لفى عليين .

ابن بخاك اندر شد و كل خاك شد وان نمك اندر شد و كل پاك شد

و قوله ألقى بصره على ذاته أى على ذاته و مقوم ذاته الوجودى ، فان ما هو فى المفارقات لم هو ـ س ر ه .

(٢) ان قلت : ما ذكر ان الخطيئة جهة امكانها قد دريناها بما بينه سابقاً ان منشاء سقوط النفس أى صدورها كباقى المعلولات النازلة هو الجهات الامكانية فى الفواعل ، وقد مر بيانه فى الحاشية ولكن لا ندرى ما ذكره بقوله : أو نقصانها الخ و كذا قوله بعد كلمات : وكونها عقلا بالقوة وانه لا يتسع الخ فان هذه نفس السقوط والخروج من الجنة فكيف يجعل خطيئة وجرماً منشئاً لها ؟ وهل هذا الا تعليل الشيء بنفسه ؟ وأيضاً هذه ☆

الموجب لتعلّقها بالبدن أو كونها بالقوة ، فجريمتها الطبيعية نقص جوهرها ، و هبوطها صدورها عن المفارق بالعلاقة البدنية و كونها عقلا بالقوة ، و أنها لا تتسع القوة النظرية متمكنة عمّا من شأنها أن يصدر عنها إلّا بعد حين يستعمل القوة العملية في أفاعيلها الحيوانية والنفسانية ، فالنفس منصرفة الوجه عن أبيها المقدس بعلاقة ، و تلك العلاقة نحو من أنحاء وجودها ، والفرار من سخط الله هذا الشوق الطبيعي إلى تدبير البدن لعشقها بكمال ذاتها ليزول عنها هذا النقص الجوهري بكمال وجودها الجوهري التجردي .

☆ في هذا العالم من خطيئآتها الطبيعية والخطيئآت التي نسبت اليها في النواميس أو في الرموز انما هي في العالم السابق على هذا العالم .

قلت : فيه وجهان أحدهما ان نقصانها و كونها بالقوه و عدم اتساعها الا بعد حين و نحوها باعتبار صورها العلمية السابقة في مراتب الالواح العالية خطيئآت طبيعية بالعمل الاولي منشاء لهذه في سجل المواد ؛ اذ قد تقرر أن للاشياء ذواتها و صفاتها و أفعالها أكوانا سابقه ، و أن تلك العلوم فعليات . و ثانيهما أن هذه في هذا العالم منشاء البعد للنفوس عن العقول في السلسلة الصعودية التي هي دار المقربين ، و عن الصور البهية فيها التي هي مطلوبات أصحاب اليمين ، والجنة التي خرج منها آدم بثلاثتها جنة الذات ، وجنة الصفات ، و جنة الافعال ، سواءاً كانت الافعال الابداعية أو الاختراعية ، و ان كانت غير الجنة التي ترتقي النفوس اليها بأقسامها كما سيأتي الفرق بين البرزخين النزولي والصعودي والغيبين الامكاني والمحالي الا أن العوالم والنشآت كل منها يحاذي بما يوازنه و يوازيه و يماثله و يكافيه ؛ و ماهيتهما واحدة و وجودهما فيه أصل محفوظ وسنخ باق ؛ فان ما به الامتياز في الوجود عين ما به اشتراك ، ولا سيما في عوالم العقول فان جميع ذلك فيها آكد و أقوى ؛ اذ أحكام الكثرة والتركيب والتجسم والتقدر والحركة بل أحكام السوائية هناك مستهلكة ، فالعقول الصعودية الحاصلة في صراط الكمل التي هي ما اليها سلوكهم هي العقول النزولية التي هي وسائط جوده تعالى وان غايرتها ببعض الوجوه فمنشاء البعد عن هذه الجنات التي هي في السلسلة الصعودية منشأ البعد عن التي في النزولية ، و ان شئت بدل البعد بالخروج أو الاخراج باعتبار الصلوح الفطري ، وقوله : فجريمتها الطبيعية الى قوله : فالنفس منصرفة الوجه الخ أكثرها اعادة للفقرة السابقة مع اشارة الى أن هذا الذنب طبيعي و هذا الجرم تكويني لا تشريعي ، و ان جاز كونه تشريعياً على ما وجهناه وقوله : وكونها عقلا بالقوة عطف على نقص جوهرها كما قال آنفا أو كونها بالقوة ـ س ر ه .

وكذا ما نقل عن بعض المشرقيّين الفارسيّين إنّ الظلمة حاصرت النور و حبسته مدة ثمّ أمدوته و أيدته الملائكة فاستظهر على أهرمن الّذي هو الظلمة فقهر الظلمة إلّا أنه أمهلها إلى أجل مضروب ، و إنّ الظلمةحصلت من النورلفكرة ردّية . فهذا الحديث أيضاً كان عن النفس فإنها جوهرة نورانية من جهة كونها عقلا بالفعل كما برهن عليه ، والظلمة هي القوة الحيوانية والطبيعية و انحصارهاتسلّط القوى عليها وانجذابهاإلى العالم السفلي ، و إمداد الملائكة مصادفةتوفيق القدر بهدايةالنفس لإشراق عقلي ، و خروجها إلى الفعل والإمهال إلى أجلمضروببقاءالقوى إلىحين الموت ، أوقطع العلاقة ، والفكرة الردّية التفات النفس إلى الأمور المادية .

و من الاحتجاجات على بطلان تقدّم الأرواح الإنسية على أبدانها قول صاحب حكمة الإشراق و التلويحات في كتابه المذكور : إنّ الأنوار المدبّرة إنكانت قبل البدن فنقول : إنكان منها مالا يتصرف أصلا أي في بدن فليس بمدبر و وجوده معطل ، وإن لم يكنمنها مالايتصرف كان ضرورياً وقوع وقت وقع فيه الكلّ وما بقي نور مدبر .

أقول : قد ذكرت فيالحواشي إيراداً عليه إنّ لناأن نختار الشق الأول ، ونقول : إنّ الوجود المفارقي للنفوس غير الوجود التعلّقي لها ، و من ذهب من الأقدمين إلى أنّ للنفوس وجوداً في عالم العقل قبل الأبدان لم يرد به إنّ النفس بماهي نفس لها وجود عقلي ، بل مراده إنّ لها نحواً آخر من الوجود غير وجودها الّذي لها من حيث هي نفس مدبرة ، فعلى هذا لا يلزم من كونها غير متصرفة في الأبدانتعطيل ، وإنما يلزمالتعطيل لولم يكن النفس بماهي نفس متصرفة في البدن ، و حينئذ يقع وجودها ضائعا معطلا ، ولا يلزم التعطيل لولم يكن وجودها العقلي غير متصرفة في جسم بل هي بماهي عقل لا اشتغال لها بالجسم أصلا ، و هي بماهي نفس لا تنفك عن تدبير و مباشرة أصلا .

ولنا أيضاً أن نختار الشق الأخير فإنّ حقيّة هذا الشق لا يوجب أن يجيء وقت وقع فيهالكلّ ، ومابقي وجودنفسمدبّرة فيالعالم كما ذكره ، وذلك لأنه إن أرادبالوقت في قوله : وقت وقع فيه الكل وقتاً محدوداً معيناً و من لفظة الكلالجميع فذلك (١) غير

(١) لايقال : لزومه ظاهر لايقبل المنع لان المفروض أن النفوس الغير المتناهية بابدان غير متناهية لنفوس غيرمتناهيةلتكونمتصرفة . ومنها الخلف حيث فرض انهاقبل ☆

لازم مما ذكره ، وإن أراد به كلّ وقت أوأعم من ذلك و من لفظة الكل الكل الأفرادي فلا محذور فيه ، و ذلك لأنّ الزمان غير متناهي الأوقات فعلى تقدير عدم تناهي النفوس و وجود كلّ في وقت لا يلزم إلّا وجود الجميع في أوقات غير متناهية ، و ذلك غير ممتنع لا وجود الكل في وقت معين ، فاللازم غير محذور ، والمحذور غير لازم .

ثم : نقول : إن المبدء العقلي الّذي وجدت وانتشرت منه النفوس إلى هذا العالم غير متناهي القوى والجهات والحيثيات الوجودية ، و كلّما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوة الغير المتناهية كما كانت على حالها لاتبيد ولا تنفد ، لأنه مبدع من مبدء الكل . و ليس وجود النفوس الغير المتناهية في العالم العقلي على نعت الكثرة العددية ، ولأنها ذات ترتيب ذاتي أو وضعي حتى يرد الترديد الّذي ذكره في كل واحدة واحدة منها ، و يلزم حينئذ ما ذكره من مجيء وقت لم يبق فيه واحد من النفوس .

و إيّاك أن[1] تتوهم ممّا ذكرناه إنّ وجود النفوس في المبدء العقلي وجود شيء في شيء بالقوة كوجود الصور الغير المتناهية في المبدء القابلي أعني الهيولى الأولى ، وذلك لأنّ وجود الشيء في الفاعل ليس كوجوده في القابل ، فإنّ وجوده في الفاعل أشدتحصيلا وأتم فعلية من وجوده عند نفسه ، و وجوده في القابل قد يكون أنقص و أخس من وجوده في نفسه وبحسب ماهيته ، لأنّ وجوده[2] في القابل المستعد بالقوة الشبيهة بالعدم ، ووجوده

☆ البدن و انهامتصرفة فيه أوالتناسخ لو كانت مع أبدان وقبل أبدان آخر تعلقت بها فيما بعد .

لانا نقول : ليس مقصوده قدس سره اختيار الشق الاخير بمعنى انها موجودة بنعت الكثرة ، ومن حيث أنها متصرفة بل بمعنى انها موجودة بنعت الوحدة والكينونة العقلية ، وان ذات المتصرفات موجودة من حيث ذاتها و أصلها و تماميتها لامع الوصف العنوانى الذى هو التصرف . و بعبارة اخرى أشار اليها في ذيل قوله : ثم نقول الخ وجود الجهات الفاعلية والحيثيات الوجودية والشؤون الكامنة فى المبدء العقلى وجود تلك المتصرفات بذواتها و بمبادى اضافاتها ، نعم يمكن أن يقال : ان الشيخ الالهى ينكر وجودها بنعت الكثرة لا بنعت الوحدة والكينونة العقلية كما أشرنا اليه سابقاً فتجشم البراهين و سوق الحجج لابطال الاول لا الثانى - س ر ه .

(١) من أن المبدء العقلى غير متناهى القوى الخ - س ر ه .

(٢) حاصله ان لوجود الشيء اضافات ثلاث الى اشياء ثلاثة : اضافة الى نفس ماهية ☆

عند نفسه أن يكون و أن لا يكون ، وله في الفاعل وجود بالوجوب . و وجود النفوس عند مبدئها العقلي و أبيها المقدس وجود شريف مبسوط غير متجز ولا متفرّق ، و هذا مما يحتاج دركه إلى ارتفاع بصيرة القلب عن حد علم اليقين إلى حد عين اليقين .

فإن قلت : ما ذكرته هو قول بانقلاب الحقيقة وهو ممتنع .

قلت : هذا ليس من انقلاب الحقيقة في شيء ، و ذلك[١] لأنّ انقلاب الشيء عبارة عن أن ينقلب ماهية شيء من حيث هي هي إلى ماهية شيء آخر بحسب المعنى والمفهوم ، وهذا ممتنع لأنّ الماهية من حيث هي هي ليست إلّا هي . وكذا يمتنع أن ينقلب وجود ماهية إلى وجود ماهية اُخرى من غير مادة مشتركة يتبدّل عليها الصور بحسب الانفعالات المتواردة عليها ، أو ينقلب حقيقة بسيطة إلى حقيقة بسيطة اُخرى ، و أما اشتداد الوجود في كماليته و استكمال صورة جوهرية في نفسه حتّى يصير متقوّماً بأوصاف ذاتية اُخرى غير ما كانت أولا فليس ذلك بممتنع ، لأنّ[٢] الوجود متقدم على الماهية ، و هو أصل والماهيات تبعة له ، ألاترى[٣] إنّ الصور الطبيعية تتكامل وتشتد إلى أن تتجرّد عن المادة وتنقلب صورة عقلية موجودة في العالم الأعلى العقلي على وصف الوحدة والتجرّد ، وكذلك النفوس بعكس ذلك كانت في عالم العقل شيئاً واحداً جوهراً مبسوطاً متحداً

☆ الشيء و هي بامكان أن يكون و أن لايكون ، واضافة الى قابله ومادته و هي بالفقدان والعدم ، و اضافة الى فاعله و هي بالوجدان والوجوب ، و قد قالوا : ان نسبة الشيء الى فاعله بالوجوب ، و الى قابله بالامكان ، ففاعل الشيء معطي وجوده كما هو مصطلح الالهيين أقرب من نفس الشيء الى الشيء وكيف لا ؟ وهو مفتقر ذاتاً و صفة و فعلاً اليه ، و بدؤه منه وعوده اليه ـ س ره .

(١) فالمغالطة نشأت من اشتباه الوجود الحقيقي بالمفهوم ، ثم اشتباه الاصل المحفوظ في المراتب الحقيقية بها ، و في الاشتداد ثبات هذا الاصل من الفاعل و مادة المواد من القابل والاتصال في نفس الحركة مصحح أن يقال هو هو من غير انقلاب مستحيل ـ س ر ه .

(٢) فاذا كان في وجود يصح أن يقال هو هو لاجل المصححات الثلاثة المذكورة فالماهيات تابعة لان انتزاع مفاهيم كثيرة من مصداق واحد جائز ـ س ر ه .

(٣) ان الاولى تبديل هذا بالاقتصار على فاء النتيجة بأن يقال فالصور الطبيعية الخ لئلا يتوهم مصادرة في الكلام ـ س ر ه .

عقلياً فتكثّرت وتنزّلت في هذا العالم ، وصارت لضعف تجوهرها متشبّثة بأبدان طبيعية ساكنة في منازل سفلية ، فليس في هذين الأمرين انقلاب في الحقيقة على الوجه المستحيل ؛ فإنّ للأشياء النوعية والمفهومات المحدودة كالإنسان والفلك والأرض والماء وغيرها أنحاءً من الوجود ، وأطواراً من الكون ، بعضها طبيعية ، و بعضها نفسية ، و بعضها عقلية ، و بعضها إلهية أسمائية ، فإنك إذا تعقلت أو تخيّلت أرضاً أو سماءً فقد حصلت في عقلك سماءً عقلية ، وفي خيالك سماءً خيالية كلّ واحدة من الصورتين سماء بالحقيقة لا بالمجاز ، كما أنّ الّتي في الخارج عنك سماء ، بل الصورتان(١) الأوليان أحقّ باسم السماء و أولى من الّتي في الخارج ، لأنّ الّتي في الخارج مموّهة مغشوشة بغواشي زائدة واُمور خارجة عن ذاتها ، وأعدام وظلمات واُمور زائلة سائلة متجددة ، وكذا الحال في كل نوع من الأنواع الطبيعية ، فالكلّ في قضاء الله السابق على وجه مقدس عقلي . فأيّ مفسدة في أن يكون للنفوس الّتي هي صور بعض الأنواع الطبيعية كينونة على نحو آخر في العالم العقلي ؟ و من (٢) زعم أنّ كون معنى واحد موجوداً بوجودات متعددة متخالفة النشآت يوجب قلب الماهية و بطلان الحقيقة فليمتنع عنده العلم بحقيقة شيء من الأشياء ، فإنّ العلم بالأشياء (٣) الغائبة عبارة عن وجود صورتها المطابقة لها عند العالم ، و تلك الصورة للشيء قد تكون عقلية ، و قد تكون خيالية ، و قد تكون حسّية حسب درجات قوة العالم بها ، فالعالم

(١) فالصور المادية اظلال الصور الذهنية بعكس ما هو المشهور ، واليه يشير قوله عليه السلام و فيك انطوى العالم الاكبر ـ س ر ه .

(٢) و هؤلاء هم الذين أنكروا كون الشيء ذا مراتب متفاوتة فى اطوار مختلفة مع أصل محفوظ وسنخ باق فيها كالطبيعة المقولة بالتشكيك التى لها عرض عريض مرتبة وراء العرض الافرادى الذى يشاركها فيه الطبيعة المتواطئة ، والذين أنكروا الحركة الجوهرية والتبدل الذاتى بنحو السيلان مع بقاء الموضوع على ما حققه المصنف قدس سره فيمتنع عندهم العلم بحقيقة شيء ، وكذا يمتنع عندهم الوجود الذهنى و هؤلاء نشأتهم نشأة الاختلاف ، و نظرهم مقصور على روية المفاهيم و الصور لايرون الوجود و المعنى ، فهم فى الحقيقة اهل التكثير لا التوحيد اذ يقصر نظرهم عن أن يكون المعنى الواحد الذى هو رباط الصور المتفننة قبلة قلوبهم ، والوجود الذى هو كخيط يمسك المفاهيم المفطورة على التشتت عن الانفصام نصب أعين أفئدتهم فول وجهك شطره وأعرف قدره ـ س ر ه .

(٣) أى الموجودة للمادة ـ س ر ه .

إذا كان عقلا بسيطاً كان علمه بالأشياء صورة بسيطة عقلية تطابق أعداداً بل أنواعاً كثيرة في الخارج ، و تلك الأعداد مع كونها متكثّرة المواد الخارجية مختلفة الهويّات الطبيعية فهي مما يحمل عليها معنى واحد نوعي متحد بها إذا أخذ ذلك المعنى مرسلا من غير شرط و قيد من وحدة أو كثرة عددية ، وكذا إذا كان العالم قوة خيالية كالذوات النفسانية الموجودة في عالم الأشباح والأمثال يكون صورتها العلمية صورة متخيّلة مطابقة لصورة محسوسة في الحسّ أو موجودة في المادة بحسب الماهية والحد مخالفة لها في نشأة الوجود والهويّة ، وكذا القياس في غير ما ذكرناه من المواطن الإدراكية ، فقد علم أنّ لحقيقة واحدة نشآت وجوديّة بعضها أشد تجرّداً و أكثر ارتفاعاً عن التكثّر والانقسام ، و عن الوقوع في الحركات و مواد الأجسام ، و إذا جاز أن يكون صورة واحدة عقليّة في غاية التجرّد صورة مطابقة لأعداد كثيرة من صور جسمانيّة بحيث يتحد بها فليجز كون صورة واحدة عقلية هي المسماة بروح القدس صورة مطابقة لنفوس كثيرة إنسيّة تكون هويّتها تمام تلك الهويّات النفسانية . و ما نقل عن فيثاغورث إنه قال : إنّ ذاتاً روحانيّة ألقت إلى المعارف فقلت : من أنت قال : أنا طباعك التام يؤيّد هذا المطلب . و أنت يا حبيبي لو تيسّر لك الارتقاء إلى طبقات وجودك لرأيت هويّات متعددة متخالفة الوجود ، كلّ منها تمام هويّتك لا يعوزها شيء منك ؛ تشير إلى كل واحدة منها بأنا ،[1] وهذا كما في المثل المشهور أنت أنا فمن أنا .

حجة أُخرى ذكرها أيضاً في كتاب حكمة الإشراق بقوله : إذا علمت لانهاية الحوادث واستحالة النقل إلى الناسوت فلو كانت النفوس غير حادثة لكانت غير متناهية ، فاستدعت

(١) كما كنت تشير قبل الارتقاء الى البدن بأنا لكونك فانياً فيه ، و في تمشية أمره وقضاه و طره قال تعالى : « نسوا الله فانساهم أنفسهم » والان حصحص الحق وصرت فانياً في باطنيات ذاتك ، و عادلا واضعاً للشيء في موضعه فما كان أنا صار هو ، وما كان هو صار أنا . والمثل المشهور الذي أشار اليه كانه حكاية من ربط القرع على رجله لئلا يضل ويفقد نفسه في ازدحام الناس فنام وفكه آخر وربط على رجل نفسه واستلقى بجنبه فلما استيقظ الاول ولم يره في رجله قال للاخر أنت أنا فمن أنا ، ونعم ما قيل :

گرجمله تويى پس اين جهان چيست ور هيچ نيم پس اين فغان چيست

ـ س ر ه .

جهات غير متناهية في المفارقات و هو محال .

أقول : قد أشرنا إلى أنّ وجود النفوس في عالم العقل ليس كوجودها في عالم الحس متكثّرة ذات ترتيب زماني أو وضعي أو غير ذلك ، والّذي يلزم من كون النفوس الغير المتناهية في هذا العالم ذات صورة عقليّة يكون بها نحو وجودها العقلي أن يكون تلك الصّورة ذات قوة غير متناهية في التأثير والفعل أعني بحسب الشدة ، و قد سبق الفرق بين اللاّتناهى في الشدة واللاّتناهي في العدة أو المدّة ، و ذلك ليس بمحال إنما المحال تحقق جهات غير متناهية في المبادي العقلية بحسب الكثرة والعدة و حيثيّة الإمكان ؛ فإنّ جهات الخير والوجوب غير متناهية شدة ، و جهات النقص والإمكان متناهية شدة ، و كذا عدة [1] إلّابالقوة في أوقات و أدوار مختلفة كما يعرفه الحكماء .

ثم العجب من هذا [2] الشيخ قدس سره حيث ذهب إلى أنّ لكلّ نوع جسماني نوراً مدبراً في عالم المفارقات ، وأنّ للنفوس البشرية نوراً مدبراً عقليّاً . و ذهب إلى أنّ النفوس أنوار ضعيفة بالقياس إلى النور المفارق ، وأنها بالنسبة إليه كالأشعة بالقياس إلى نور الشمس وأنّ النور [3] كلّه من سنخ واحد ونوع واحد بسيط لا اختلاف في أفراده

(١) كذا في النسخة المخطوطة الموجودة عندنا وفي المطبوعة ـ لا بالقوة ـ الصحيح على الظاهر كما في المخطوطة .

(٢) ليت شعرى لم لم يحمل المصنف ره الحجج المنقولة من هذا الشيخ العظيم مع أنه ذهب الى ما ذكره من المذاهب على بطلان النفوس بماهى نفوس ليسلم عن الايرادات التى أوردها عليها ، وحملها على بطلان النفوس بماهى عقل ثم تعجب منه فاورد عليه ما أورده ان هذا لشيء عجاب ـ ل ر ه .

(٣) حتى الانوار العرضية الشمسية والقمرية والسراجية مع الانوا ر الجوهرية كالانوارالقاهرة والاسفهبدية من سنخ واحد ، فان تلك الانوار الجوهرية اذا وقعت فى هذا العالم صارت تلك الاشعة العرضية النازلة و كلها نوع بسيط كما قال : لااختلاف فيها الابكمال فى نفس الحقيقة و نقص فى نفسها ، وكما أن مراتب الحركات السريعة والبطيئة ليست بتخلل سكنات أقل أوأكثر كما يقوله بعض المتكلمين بل الحركة هيأة بسيطة فى الخارج غيرمتشابكة بالسكنات متصلة لها أطوار ومراتب كل منها ممتاز بشيء من نفس ذاتها البسيطة وبحد من السرعة والبطوء ، متحد فى الهوية الخارجية مع تلك المرتبة كذلك كل من مراتب الانوارمن الضياء والنوروالظل وظل الظل ، و هكذا هيأة بسيطة غير مختلطة بالظلمات أقل أوأكثر ممتازة بشيء من سنخ النور كما فى مراتب الوجود على القول المنصور ـ س ر ه .

إلّا بالكمال والنقص ، فإذا كانت نسبة النفوس إلى مبدعها العقلي هذه النسبة فلزم أن يكون وجود ذلك المبدء العقلي هو تمام وجودات هذه النفوس ، ونوره كمال هذه الأنوار .

وحاصل هذا البحث إنّ وجود النفوس مجرّدة عن تعلّقات الأبدان في عالم المفارقات عبارة عن اتحادها مع جوهرها العقلي الفعالي ، كما أنّ وجودها في عالم الأجسام عبارة عن تكثرها و تعدّدها أفراداً أو أبعاضاً ؛ حتى أنّ جزء النفس المتعلّق بعضو القلب غير جزئها المتعلّق بعضو الدماغ و غير ذلك من الأعضاء ، كما أنّ جزئها الفكري غير جزئها الشهوي ، وجزئها الشهوي غير جزئها الغضبي ، إلّا أنّ هذه التجزية بنحو آخر غير تلك التجزية ، و للنفس أنحاء من التشريح والتفصيل يعرفها الكاملون ، وهي غير تشريح البدن والأعضاء الّذي بيّنه الأطباء والمشرّحون ، وهكذا وجودها في عالم البرزخ المتوسط بين العالمين العقلي والحسّي له تشريح و تفصيل بنحو آخر ، و وجودها هناك عبارة عن وجود جوهر مثالي إدراكي مجرد عن الأجسام الحسّية دون الخيالية إلّا أنّ ذلك الوجود أيضاً عين الحياة والإدراك ، وقد علمت أنّ الخيال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ و سائر الأجسام الطبيعية ، و هي حيوان تام متشخص سائح سائر في دار الحيوان و نشأة الجنان .

واعلم أنّ شارح كتاب حكمة الإشراق العلّامة الشيرازي زيّف

ذكر تنبيهى

هذه الحجج المذكورة من هذا الشيخ قدس سره في نفي قدم النفوس و تقدمها على الأبدان ، ونسبها إلى الإقناع بأنّ كلّها مبتنية [1] على إبطال التناسخ ، و زعم أنّ القول بالتناسخ مذهب قويّ بل حقّ ذهب إليه الأقدمون من الحكماء المعظمين كأفلاطون وغيره ، و نحن مع أنا قد رأينا بطلان التناسخ و اُلهمنا ببرهان لطيف على استحالته و فساده ، وحملنا كلام أفلاطون والأقدمين على غير ما فهمه القوم

(١) اعلم أن الكينونة السابقة للنفوس على ثلاثة أوجه متصورة : احدها الكينونة العلمية والقلمية واللوحية فى السلسلة الطولية النزولية وهو حق ، و ثانيها الكينونة العقلية فى السلسلة العرضية للعقول بالفعل وللاخيار كما قال على عليه السلام : كنت مع جميع الانبياء سراً ومع خاتم الانبياء جهراً ، وقال : لي الكرات والرجعات ، وسره أن تشخصها بالعقل الفعال الواحد الشخصى ، وهذا أيضاً حق متين مرجعه السلسلة الطولية بحسب المقام العقول الصعودية . و ثالثها الكينونة النفسية على التناسخ وهذا باطل من أصله فى السلسلة العرضية الزمانية ـ س ر ه .

وحملوه ، ووجّهناه إلى غير ما وجّهوه كما سيجي‌ء بيانه في مباحث نفي التناسخ ذكرنا وجوه الخلل في أبحاث هذا الشيخ النحرير في الحواشي بما يؤدي ذكره هاهنا إلى التطويل ، فارجع إلى الحواشي إن اشتهيت أن تسمعها . ثمّ قال بعد ذلك : وذهب أفلاطون إلى قدم النفوس و هو الحقّ الّذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، لقوله عليه السلام : « الأرواح جنود مجندة فما تعارف » الحديث ، و قوله صلى الله عليه و آله : « خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام » و إنما قيده بألفي عام تقريباً إلى أفهام [١] العوام و إلّا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة و محدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوثه انتهى قوله .

أقول لو كان مراد أفلاطون بقدم النفوس قدمها بماهي نفوس متكثّرة كما توهمه لزم منه محالات قويّة منها تعطيل النفوس مدّة غير متناهية عن تصرفها في البدن وتدبيرها ، و قد علمت أنّ الإضافة النفسية ليست كإضافة الأبوة والبنوة العارضة ، و كإضافة الربان إلى السفينة ، وكإضافة رب الدّار إلى الدار حتّى يجوز أن يزول و يعود تلك الإضافة النفسية والشخص بحاله ، بل النفسية كالمادية والصورية وغيرها من الحقائق اللّازمة الإضافات الّتي نحو وجودها الخاص ممّا لزمتها الإضافة ، و كالمبدعية والإلهية لصانع العالم حيث ذاته بذاته موصوفة بها ، فالنفس مادام كونها نفساً لها وجود تعلّقي ؛ فإذا استكملت في وجودها و صارت عقلا مفارقاً يتبدّل عليها نحو الوجود ، و يصير وجودها وجوداً أخرويّاً و ينقلب إلى أهله مسروراً ، فلو فرضت وجودها النفسي قديماً لزم التعطيل بالضرورة والتعطيل محال .

ومنها لزوم كثرة في أفراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولا مميّزات عرضية و هو محال .

و منها وجود جهات غير متناهية بالفعل في المبدء العقلي ينثلم بها وحدة المبدء الأعلى إلى غير ذلك من المحالات اللّازمة على القول بلا تناهي النفوس المفارقة في الأزل ، و على القول بتناهي النفوس [٢] القديمة يلزم التناسخ و كثير من المفاسد المذكورة .

---

(١) و تحقيقاً للدهرى من الاعوام، فالتثنية باعتبار العام الجبروتى والملكوتى، والالفية باعتبار مظهرية كل منهما لالف اسم من أسماء الله تعالى - س ر ه .

(٢) لان الابدان غير متناهية تعاقباً لعدم انقطاع الفيض فيلزم أن يتردد النفوس ☆

وبالجملة نسبة القول بقدم النفوس بماهي نفوس إلى ذلك العظيم وغيره من أعاظم المتقدمين مختلق كذب، كيف وهم قائلون بحدوث هذا العالم وتجدّد الطبيعة و دثورها، وسيلان الأجسام كلّها، و زوالها واضمحلالها كما أوضحنا طريقه، و نقلنا أقوالهم فيه. وإن كان مراده بذلك أنّ لها نشأة عقلية سابقة على نشأتها التعلّقية فلا يستلزم ذلك قدم النفوس بماهي نفوس، ولا تناسخ الأرواح وتردّدها في الأبدان لأنهما باطل كما مرّ. ثمّ إنّ الآيات والأخبار الدالة على تقدم النفوس على الأبدان يجب أن يحمل على ما حملناه (١).

ثمّ قال: و قد تمسك أفلاطون عليه بأنّ علّة وجود النفس إن كانت موجودة بتمامها قبل البدن الصالح لتدبيرها فوجدت قبله لاستحالة تخلّف المعلول عن العلّة التامة، و إن لم تكن موجودة بتمامها بل به يتم توقّف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء علّة وجودها أو شرطها، لكنّها لا تتوقّف وإلّا وجب (٢) بطلانها ببطلانه، لكنّها لا تبطل

☆ المتناهية فيها ؟ لكن لما كان مذهب المحققين من التناسخية أن النفوس تصعد الى عالم النور بعد المفارقة فى أول الامر أو آخره، فاذا كانت النفوس متناهية لزم انقطاع الفيض الا أن يحدث نفوس اخرى للابدان الحادثة فى الادوار الغير المتناهية، لكنه خلاف الفرض من جهتين اذ لزم الحدوث وعدم التناهي فى النفوس. والمفروض خلافهما ؟ ثم على القول بتناهيها لا يلزم التعطيل لان الابدان المتناهية فى كل وقت تفى بها، ولذلك قال: كثير من المفاسد المذكورة أى بنوعه لا بشخصه وهو لزوم كثرة متناهية فى أفراد نوع واحد من غير مادة ولو احقها ووجود جهات متناهية ولكن كثيرة بعدد النفوس ـ س ر ه.

(١) من الكينونات السابقة اللاهوتية والجبروتية والملكوتية بنحو الوحدة والبساطة وفى الملكوت الاسفل وان كان لها تفرق وتقدر لكن لاوضع ولاجهة بل لا تكثر من سنخ تكثر هذا العالم، فان ذلك العالم كون صورى صرف، وكل شيء منه صورة شيء من هذا العالم بلامادة ـ س ر ه.

(٢) لانسلم ذلك و انما يلزم لو كان علة حدوثها وعلة بقائها واحدة، وليس كذلك ؟ بيانه: انه قد يكون علة حدوث الشيء عين علة بقائه كالكوز المشكل للماء بشكل نفسه، و هنا لا يمكن بقاء المعلول بعد فناء علة الحدوث، وقد يكون غيرها كالبناء فان علة حدوثه البناء وعلة بقائه يبس العنصر، وهنا لا يلزم فناؤه من فنائها، فعلة حدوث النفس بماهى نفس مزاج البدن، وعلة بقائها العقل الفعال فتكتفى به فى البقاء ـ س ر ه.

بطلانه للبراهين الدالة على بقائها ببقاء علّتها الفيّاضة ، و أحضرها إنها غير منطبعة في الجسم بل ذات آلة به ؛ فإذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية أن يكون آلة لها فلايضرّ خروجه عن ذلك جوهرها ، بل لا تزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها الّذي هو ممتنع التغيّر فضلا عن العدم كما عرفت ، و إذا كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصّالح لتدبيرها ، و على هذا لايكون البدن شرطاً لوجودها بل لتصرّفها فيه فيكون البدن كفتيلة استعدت لاشتعال من نار عظيمة فتنجذب النفس إليه بالخاصية أو البدن إليها كالمقناطيس والحديد ، و ليس من شرط جذب المقناطيس للحديد أن يكونا موجودين معاً انتهى .

أقول : إنّا سنبين كيفية حدوث النفس و تعلّقها بالبدن ، و ما ذكره إشكال ستقف على حلّه ، و هو احتجاج صحيح على قدم كلّ بسيط الحقيقة و يلزم منه قدم المفارق ، وكذا النفوس بحسب وجودها البسيط العقلي الّذي هو صورة من صور ما في علم الله ، وشأن من الشؤون الإلٰهية ، وقد علمت أنّ وجود النفس ونفسيته شيء واحد ، وهي بحسب هذا الوجود صورة مضافة إلى البدن متصرّفة فيه ، لأنّ إضافتها إليه و تصرّفها فيه من العوارض اللّاحقة الّتي هي بعد وجودها حتّى يزول و يعود كالإضافة الّتي بين المقناطيس والحديد كما زعمه ، فالّذي يحوج إلى البدن هو وجودها التعلّقي وجهة نفسيّتها وتصرّفها فيه و استكمالها به ، وهذا النحو من الوجود ذاتي لها حادث بحدوث البدن ، و كما تحدث بحدوثه تبطل ببطلانه ، بمعنى أنها تبطل النفس بما هي نفس ذات طبيعة بدنية ، وينقلب بجوهرها إلى نحو آخر من الوجود بحسب استكمالاتها الجوهرية المتوجهة إلى الغايات ، وفناء [1] الشيء إلى غايته الذاتية و مبدئه أشرف وأولى له . فقوله : وإلّا وجب بطلانها ببطلانه مسلّم و حق . وقوله : لكنّها لاتبطل ببطلانه للبراهين الدالّة على بقائها إلى آخره إن أراد به بقاء النفس بماهي نفس معينة فشيء من البراهين الّتي و جدناها لا يدلّ إلّا على أنّ ما يكون موجوداً بسيط الحقيقة لا يمكن أن يبطل ، و أما النفس بما هي نفس وكذا كلّ صورة و طبيعة مادية محصّلة للجسم فليست بسيطة الهويّة .

---

(١) كما قيل :

از وجودم میگریزم در عدم در عدم من شاهم وصاحب علم

و في الدعاء : يا من خلق الاشياء من العدم - س ر ه .

فإن قال قائل : إنه يلزم مما ذكرت إنّ كلّ نفس لم تبلغ في وجودها إلى مقام العقل البسيط فهي هالكة بهلاك البدن ودثوره ؛ فعلى ما ذكرت لم يبق من النفوس بعد الأبدان إلا نادراً قليلاً في غاية الندرة .

فنقول : إنّ للنفوس بعد هذه النشأة الطبيعية نشأتان اُخريان : إحداهما النشأة الحيوانية المتوسطة بين العقل والطبيعة ، والأخرى النشأة العقلية ، فالأولى للمتوسطين والناقصين ، والأخيرة للكاملين المقربين .

ايضاح وتأكيد

قوله : وعلى هذا لايكون البدن شرطاً لوجودها بل لتصرّفها إلى آخره اعلم أنّ هذا كلام من يفرّق بين التصرّف الذاتي الطبيعي و بين التصرّف الصناعي العرضي ؛ فوقع في هذا الإشكال الّذي بناء الاشتباه بين أخذ ما بالذات مكان ـ ما بالعرض ـ و ذلك لأنّ حقيقة النفس وماهيتها ليست كما تصوّرها من أنّ لها في نفسها لنفسها وجوداً تامّاً ، وقد عرض لها بعد تمام وجودها الّتي يخصّها أن تتصرّف في جسم من الأجسام و تدبّره و تحركه وتنميه وتكمله و تطعمه وتسقيه ، كمن تصرّف في بناء أو غرس شجرة يقوم بتكميله و تعميره بإدخال أجسام اُخرى كالتراب والماء إليه حتّى يبلغ إلى كماله فيكمله ، ويستكمل هو أيضاً تكميلاً واستكمالا عرضيّين خارجيّين عن هويّة ذاته ، هيهات إنّ النفس مادامت هي نفساً لها وجود ذاتي تعلّقي هي مفتقرة في هذا الوجود الذاتي إلى البدن ، متقومة بحسب بعض قواها الحسّية والطبيعية به ، متعلّقة به ضرباً من التعلّق .

وبالجملة تصرّف النفس في البدن تصرّف ذاتي و هو نحو موجودية النفس ، كما أنّ تكميل الصورة للمادة تعلّق ذاتي لها و هو نحو وجودها ، وكما أنّ حلول العرض كالبياض في الجسم هو نحو وجوده ، ولايلزم [1] من ذلك أن يكون النفس ولا الصورة

---

(١) لما سبق أن الاضافة معتبرة في وجود هالا في ماهيتها حتى تصير مضافة ، ومعظم الامر أن لايفهم من التعلق والتصرف ونحوهما معانيها المصدرية وحقائقها اللغوية والعرفية العامة بل حقائقها العرفية الخاصة كأن يفهم من التعلق نفس مقام الطبع من النفس ، وهذا كما اصطلحنا أن نقول الربط والفقر والاضافة الاشراقية ونريد بها الوجودات الحقيقية من حيث أنها متعلقات بذرى الحق تعالى متدليات بعرشه ، لا معانيها المصدرية و الاضافية ـ س ر ه .

ولا العرض واقعة تحت مقولة المضاف لما علمت سابقاً ، فزوال التصرّف في البدن من النفس هو بعينه زوال وجودها في نفسها ، أو مساوق له إلّا أن يستحيل إلى مقام صار وجودها بعينه هو وجودها لذاتها أو لعقلها المفارق ، و حينئذ لم يكن نفساً بل شيئاً أرفع وجوداً منها كما أنها قبل بلوغ الصّورة الطبيعية ، وهي كمال أوّل لجسم طبيعي[١] إلى مقام النفسية كان شيئاً أخس وجوداً وأدون مرتبة من النفس .

و أما ما ذكره بعض الفضلاء في استحالة تقدم النفس على البدن من أنّها لو تقدمت على البدن لكان شيء واحد مفارقاً و مخالطاً للمادة ، ومحال أن يكون الشيء الواحد مفارقاً ومخالطاً ، فمحال تقدم النفس على البدن . فغير صحيح على هذا الوجه ، لا لما ذكره جماعة من أهل العلم منهم الشيخ المقتول في كتاب المشارع والمطارحات : من أنّ النفس ليست بمخالطة للمادة فلا يجري فيه ذلك الكلام بل يتوجه ذلك على الصور والأعراض ؟ ولا لما قيل: إنّ المخالطة ليست إلّا لعلاقة البدنية ، فلا يلزم مما ذكره القائل إلّا كون شيء واحد مجرداً عن العلاقة وذا علاقة ؟ و هذا على هذا الوجه إنما يمتنع إذا كان التجرّد والعلاقة وقعا معاً فيستحيل اجتماعهما ؛ أما العلاقة في وقت والتجرّد وقت آخر فهو غير محال بل واقع كما للنفس قبل الموت وبعده . أما بطلان الأوّل فلما علمت أنّ النفس في أول حدوثها صورة مادية ثمّ تصير مجرّدة فثبت كون شيء واحد مخالطاً ومفارقاً فليجز في عكسه ، وأما بطلان الثاني فلأنّ نفسية النفس و علاقتها بالبدن هذه العلاقة أمر ذاتي لها ، وهو نحو من أنحاء وجود الشيء بالذات ، ولهذا قسّموا الجوهر إلى أقسام هي أنواع محصّلة لمقولة الجوهر ، وعدّوا من تلك الأنواع النفس نوعاً قسيماً للعقل ، فعلم أنّ النفس ليست ذاتاً شخصيّة تامّة مفارقة الذات ثمّ قد عرضت لها التعلّق بالبدن كتعلّق صاحب الدكان بدكانه بإضافة زائدة عليه .

---

(١) اى النفس بالمعنى المتعارف هو المبدء الذى هو صاحب الخدم والحشم ، أو الاول الالى أو نحوهما من التغيرات ؛ والا فالصورة الطبيعية بل ماقبلها التى فى اطـ الانسان و فى طريق حركته و بعبارة اخرى بماهى جنس لا بما هى طبيعة متحصله كما أشار اليها بقوله : وهى كمال أول لجسم طبيعى من مراتب النفس عند المصنف قدس سره نعم هى بماهى فقط و بماهى واقفة عن الحركة بل الصورة الحيوانية التى هى أعلى منها بماهى كذلك ليست من مراتب النفس الانسانية المطلقة ـ س ر ه .

فالحلّ والتحقيق كما ذهبنا إليه من أنّ كون الشيء مفارقاً عن المادة و مخالطاً لها إنما يستحيل فيما لا يتبدّل أنحاء وجوداته و نشآته ، فالنفس قبل التعلّق بالبدن لها نحو من الوجود ، و مع التعلّق نحو آخر و بعد التعلّق نحو آخر ، وليس بين هذه الوجودات الثلاثة مباينة تامّة لأنّ بينها علّية[1] و معلولية ، و وجود العلّة لا يغاير وجود المعلول إلّا بالكمال والنقص ، ولا وجوده يغاير وجودها إلّا بالنقص والكمال فتأمل .

و بالجملة فللنفس الإنسانية نشآت بعضها سابقة و بعضها لاحقة ، فالنشآت السابقة على الإنسانية كالحيوانية والنباتية و الجمادية والطبيعة العنصرية ، والنشآت اللاحقة كالعقل المنفعل ، والّذي بعده العقل بالفعل ، وبعده العقل الفعّال وما فوقه .

---

(١) ان قلت : اذا كان منظور هذا الفاضل الزام التسلسل كفى فيه أخذ حيثية الحدوث اذ الكلام في الحادث الثاني والثالث وهكذا كالكلام في الحادث الاول في الاحتياج الى العلة فلا حاجة الى أخذ حيثية البساطة بل يلزم التسلسل على تقدير كون تلك العلة مركبة ، مع أنه لم يورده عند قوله : ولا جائز أن تكون تلك العلة مركبة الخ .

قلت : لا يلزم التسلسل على تقدير كون علة الحادث مركبة ، وينكشف جلية الحال بذكر بعض مما نقل عنه في الامور العامة ، قال الفاضل بعد ذكر الدليل : و يلزم منه أن تكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها أيضاً والالكان صدور الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحاً من غير مرجح ؟ فلو كانت بسيطة يوجب لاجل حدوثها حدوث علتها ، ولاجل بساطتها بساطتها ، ولزم التسلسل لتركبه من علل ومعلولات غير متناهية ؟ بخلاف مالو كان علة الحادث مركبة خارجية فانه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها من أمرين قديم وحادث ، و يكون الحادث منها شرطاً بعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العلة القديمة ، والشرط جاز أن يكون عدمياً فلا يجتمع اذن امور موجودة و لها ترتب العلية و المعلولية الى غير النهاية انتهى ما أردناه من كلامه ، نعم يرد انه طول المسافة ، فان النفس لما كانت بسيطة عنده كما صرح في آخر كلامه بقوله : لكن النفس يستحيل أن يكون مركبة كفى أن يقال : لو كانت النفس حادثة و هي بسيطة أيضاً لافتقرت من حيث أنها حادثة الى علة اخرى حادثة ، ومن حيث أنها بسيطة الى أن يكون علتها بسيطة الخ ، و هو قد أوقع الترديد بالبساطة و التركيب في علتها ، ونحن في نفسها من أول الامر .
و أيضاً فيما ذكره بقوله : أما الاول فلانه الخ غنى عما ذكره بقوله : و هذه العلة اما أن تكون موجودة الخ ـ س ر ه .

قد تمسّك بعض الأفاضل على قدم النفس بأنها لو كانت حادثة

نقل كلام لتشييد مرام لا فتقرت إلى علّة بها يجب وجودها ، وهذه العلّة إما أن تكون موجودة قبل حدوث النفس أو لا يكون كذلك ، والأوّل يقتضي أن تكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلّف المعلول عن علّته التامّة وهو محال . والثاني لايخلو إما أن تكون تلك العلّة بسيطة أو مركّبة ، لاجائز أن تكون بسيطة و إلّا لا فتقرت من حيث أنها حادثة إلى علّة اُخرى حادثة ، و من حيث أنها بسيطة إلى أن تكون علّتها بسيطة ، أما الأوّل فلأنه لولم يكن للحادث علّة حادثة لكان إما أن لا يفتقر إلى علّة أصلا و هو ظاهر البطلان ، أو تكون مفتقرة إلى علّة دائمة و حينئذ يكون وجوده في بعض الأحوال دون بعض ترجيحاً من غير مرجّح ، و بطلانه ظاهر أيضاً . و أما الثاني فلأنه لو كان للبسيط علّة مركّبة فإن استقل كلّ واحد من أجزائها بالتأثير فيه فلا يمكن استناد المعلول إلى الباقي ، و إلّا إن كان له تأثير في شيء من المعلول و للباقي تأثير في باقيه كان المعلول مركّباً ؟ وإن لم يكن لشيء منها تأثير فيه فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العلّة فإن كان عدمياً لم يكن مستقلا بالتأثير في الوجود ؟ وإن كان وجوديّاً لزم التسلسل في صدوره عن المركّب إن كان بسيطاً ، وفي صدور البسيط عنه إن كان مركّباً ؟ وإن لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكلّ مؤثراً و قد فرض مؤثرا هذا خلف ؟ لاجائز أن تكون تلك العلّة مركّبة لما تقدم أنّ كلّما علّته التامّة مركّبة فهو مركّب ، لكنّ النفس يستحيل أن تكون مركّبة فلا تكون علّتها كذلك انتهى كلامه .

قال العلامة الشيرازي معترضاً عليه : لا يخفى إنّ كلامه مبني على امتناع صدور البسيط عن المركّب ، و قد علمت ما عليه في أواخر المنطق عند الكلام على قاعدة يجوز أن يكون للشيء البسيط علّة مركّبة .

أقول : قد علمت منافي كلامنا على القاعدة المذكورة أجوبة جميع ما ذكره هو و غيره ، وحلّ ما عقدوه في تجويز تلك القاعدة وتصحيحها من النقض الإجمالي على حجة فسادها ، والمناقضة والمعارضة في مباحث العلّة والمعلول من هذا الكتاب . فارجع إلى النظر فيها إن اشتهيت حتّى يظهر لك حقيّة أنّ المعلول البسيط لايمكن أن يكون له علّة مركّبة ،

ومع ذلك لا يلزم من ذلك قدم النفس بما هي نفس ، لأنها غير بسيطة الحقيقة ، وكذا كلّ ما يوجد في الزمان والحركة كالطبائع الصورية وغيرها والله ولي الإنعام .

فصل (٤)

في أن النفس لا تفسد بفساد البدن

استدلت الحكماء عليه كما قرره الشيخ وغيره : بأنّ النفس يجب حدوثها عند حدوث البدن ؛ فلا يخلو إما أن يكونا معاً في الوجود أو لأحدهما تقدم على الآخر ؛ فإن كانا معاً فلا يخلو إما أن يكونا معاً في الماهية أولا في الماهية ؛ والأول باطل وإلّا لكانت النفس والبدن مضافين لكنّهما جوهران هذا خلف ؟ ، وإن كانت المعيّة في الوجود فقط من غير أن يكون لأحدهما حاجة إلى الآخر فعدم كل منهما يوجب عدم تلك المعيّة لها ولا يوجب عدم الآخر ؟ . وإما أن يكون لأحدهما حاجة إلى الآخر في الوجود فلايخلو إما أن يكون المتقدم هوالنفس أو البدن ، فإن كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم إما أن يكون زمانياً [١] أو ذاتياً ، والأوّل باطل لما ثبت أنّ النفس ليست موجودة قبل البدن ، وأما الثاني فباطل أيضاً لأنّ كلّ موجود يكون وجوده معلول شيء كان عدمه معلول عدم ذلك الشيء ؛ إذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء العلّة لم تكن العلّة كافية في إيجابه فلم تكن العلّة علّة بل جزءاً من العلّة هذاخلف ؟! فإذن لو كان البدن معلولاً للنفس لامتنع عدم البدن إلّا لعدم النفس ، والتالي باطل لأنّ البدن قد ينعدم لأسباب آخر مثل سوء المزاج أو سوء التركيب أو تفرّق الاتصال فبطل أن يكون النفس علّة للبدن . وباطل أيضاً أن يكون البدن علّة للنفس لأنّ العلل أربع ، ومحال أن يكون فاعلا لها فإنه لا يخلو إما أن يكون علّة فاعلية لوجود النفس بمجرّد جسميته أولأمر زائد على جسميته ، والأوّل باطل وإلّا لكان كلّ جسم كذلك ، والثاني أيضاً باطل أما أولا فلما ثبت أنّ الصورة المادية إنما

(١) احتمال الزمانية مع اختيار الشق الذى هو احتياج أحد هما الى الاخر لاستيفاء الاحتمالات . فان الا شاعرة يجوزون تخلف المعلول عن العلة أو تخليف العلة اياه
ـ س ر ه .

تفعل ما تفعل بواسطة الوضع ، و كلما لايوجد[١] إلّا بواسطة الوضع استحال أن يفعل فعلا مجرّداً عن الوضع والحيّز . وأما ثانياًفلأنّ الصّورة المادية أضعف من المجرد القائم بنفسه ، والأضعف لا يكون سبباً للأقوى . ومحال أن يكون علّة قابلية لما ثبت أنّ النفس مجرّدة ومستغنية عن المادة . ومحال أن يكون البدن علّة صورية للنفس أو غائيّة فإنّ الأمر أولى أن يكون بالعكس ، فإذن ليس بين البدن والنفس علاقة واجبة الثبوت أصلا ؛ فلا يكون عدم أحدهما علّة لعدم الآخر .

فإن قيل : ألستم جعلتم البدن علّة لحدوث النفس ـ والحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم ـ فإذا كان البدن شرطاً لوجود النفس فليكن عدمه علّة لعدمها .

قالوا : [٢] إنا قد بيّنا إنّ الفاعل إذا كان منزّهاً عن التغيّر ثمّ صدر الفعل عنه بعدأن كان غير صادر فلابدّ وأن يكون وجوده في ذلك الوقت لأجل أنّ شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ، ثمّ إنّ ذلك الشرط لمّا كان شرطاً للحدوث وكان غنيّاً في وجوده عن ذلك الشرط استحال أن يكون عدم الشرط مؤثراً في عدم ذلك الشيء ، ثمّ لمّا اتفق[٣] أن يكون ذلك الشرط مستعداً لأن يكون آلة للنفس في تحصيل كمالاتها والنفس لذاتها مشتاقة إلى الكمال ، لاجرم حصل لها شوق طبيعي إلى التصرّف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الأصلح ، و مثل ذلك لا يمكن أن يكون عدمه علّة لعدم الحادث . هذا صورة ما قرره المتأخرون كالشيخ الرئيس ومن في طبقته .

أقول : و فيه مساهلات و مواضع أنظار ، أما في الاستدلال فنقول : إنّ القول بأنّ

---

(١) فهاهنا لايتصور الوضع من وجهين :أحدهما ان المعدوم لايتصور الوضع بالنسبة اليه ، و ثانيهما ان المجرد لاوضع له وان كان موجوداً ـ س ر ه .

(٢) حاصله ان الشرط انما هو شرط الاضافة من الفياض المطلق لئلايلزم التخصيص بلا مخصص ، و أيضاً الحدوث ليس الوجود المحمولي للشيء بل بعدية الوجود للعدم كأنه الحد المشترك بينهما ، سلمنا انه الوجود لكنه الوجود العارض لوجود الشيء . و أيضاً الشرط شرط لمتاه لالاصل الوجود ـ س ر ه .

(٣) يعنى هذا الشرط وهو البدن كما هو شرط حدوث النفس كذلك محل تصرفها بخلاف مثل حركة الفلك فانها شرط وليس محل تصرفها ، فقد أشار الى بيان آخر فى الجواب بأن البدن شرط الاستكمال ـ س ر ه .

الصحابة بين النفس والبدن مجرّد معية اتّفاقية ليس بينهما علاقة ذاتية قول باطل، ومعتقد سخيف، كيف وهم قد صرّحوا بأنّ النفس صورة كمالية للبدن، وقد عرفوه بأنها كمال أوّل لجسم طبيعي آليّ ذي حياة، وحكموا بحصول نوع طبيعي له حد نوعي من جنس و فصل ذاتيين كالإنسان والفلك وغيره، و مثل ذلك التركيب يمتنع أن يكون يحصل من أمرين ليس بينهما علاقة العلّية والمعلولية.

فالحقّ أنّ بينهما علاقة لزومية لا كمعيّة المتضائفين؟ ولا كمعيّة معلولي علّة واحدة في الوجود لا يكون بينهما ربط و تعلّق؟ بل كمعيّة شيئين متلازمين بوجه كالمادة والصّورة، والتلازم الّذي بينهما كما علمت في مبحث التلازم بين الهيولى الأولى والصّورة الجرمية، فلكلّ منها حاجة إلى الآخر على وجه غير دائر دوراً مستحيلا، فالبدن محتاج في تحققه إلى النفس لا بخصوصها بل إلى مطلقها، (١) والنفس مفتقرة إلى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجود تعينها الشخصية وحدوث هويتها النفسية.

إذا تقرر هذا فنقول: قولهم: فإن كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدّم إما زماني أو ذاتي.

قلنا: إنّ تقدّمها على البدن ذاتي.

قولهم: لو كان كذلك لامتنع عدمه إلّا بعدمها،

قلنا: الأمر هكذا فإنّ البدن بما هو بدن مستعد امتنع عدمه مع وجود النفس، ولا وجوده مع عدمها، والّذي يبقى بعد النفس و ما يجري مجراها في نوعها على الإطلاق ليس ببدن أصلا بل جسم من نوع آخر، بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلّق النفس؛ والنفس شريكة علّة البدن.

فليس لأحد أن يقول: لو كانت النفس علّة للبدن لم تكن في فعلها مفتقرة إلى البدن؟

(١) أى حقيقتها العقلية بقرينة المقابلة أو المراد الاطلاق بحسب مراتبها فى استكمالاتها الجوهرية و فى اسنانها الزمانية فان فيها أصلا محفوظاً لايقدح تبدلها فى بقائه، و على أى التقديرين ليس المراد المطلق بمعنى الفرد المنتشر من النفوس الكثيرة أو المفهوم الكلى الصادق عليها بما هو مفهوم كما فى صورة ما بالنسبة الى الهيولى الاولى أيضاً ـ س ره.

لأنّ (١) توسيط المادة بوضعها في تأثير الفاعل في تلك المادة غير معقول ، فإذا لم تكن النفس في فعلها ولا في ذاتها مفتقرة إلى المادة لم تكن نفساً بل عقلا ؟.

لأنّا نقول : النفس وكلّ صورة سواءاً كانت مادية الوجود أو مادية الفعل فإنما يؤثر في نفس تلك المادة وحالاتها لاعلى وجه الاستقلال أو بخصوصها بل على وجه الشركة مع الأمر المفارق بحسب طبيعتها المطلقة ، فالنفس بماهي طبيعة نفسانية مطلقة مع انحفاظ وحدتها المتبدلة بواحد عقلي ثابت علّة مقيمة للبدن ، وهي بحسب كلّ خصوصية لها مفتقرة إلى البدن افتقار الصورة في أحوالها المشخّصة إلى المادة القابلة .

و قولهم : والثاني أي كون البدن علّة للنفس باطل لأنّ العلل أربع الخ .

قلنا : نختار إنّ البدن علّة مادية للنفس بماهي لها وجود نفساني ، و قد سبق أنّ نفسية النفس أي كونها بحيث تتصرّف في البدن وتستكمل أمر ذاتي لها و وجود حقيقي لها ، وليست النفسية لهذا الوجود كالعوارض الّتي تلحق الشيء بعد تمام ذاتها و هويتها ، بل كونها نفساً ككون الصّورة صورة والمادة مادة من حيث أنّ المسمى والمفهوم الإضافي موجود بوجود واحد ، وككون الواجب صانع العالم ، وكما أنّ عالمية الباري بالأشياء و قدرته على الكلّ ليست بأمر زائد على ذاته ؛ فكذا نفسية النفس مادام وجودها هذا الوجود التدبيري ليست بأمر زائد في الوجود على وجود النفس بل زيادتها بحسب المفهوم والماهية .

فقولهم : في نفي كون البدن علّة مادية إنّ النفس مجرّدة ، والمجرّد مستغن عن المادة .

فنقول : المجرّد وهو الّذي يكون عقلا بالفعل لا تعلّق له بالأجسام أصلا وليست النفس كذلك ؟ فالدليل المذكور إن اُقيم على أنّ الذات العقلية الّتي وجودها وجود عقلي لذاتها ولا تعلّق لها بالأجسام لا يفسد بفساد البدن فذلك بيّن واضح ، ولكن كون الشيء عقلا مفارقاً ينافي كونه نفساً مدبّراً للبدن الجزئي المعين على وجه ينفعل ويستكمل به ضرباً من الانفعال والاستكمال . وقد علمت أن ليس بين النفس والبدن مجرّد معية

(١) والحال ان تأثير القوى الجسمانية بمشاركة الوضع لايتصور لها بالنسبة الى مواد أنفسها أسند الاشراقيون هذه الاثار الى الصور النوعية المفارقة أعنى أصحاب الاصنام وقدمر فى مبحث المثل من الامور العامة اسناد الشيخ الاشراقى التغذية و التنمية والتصوير فى النبات الى صاحب صنمه ـ س ر ه .

كالحجر الموضوع بجنب الانسان بل هي صورة كمالية للبدن ونفس له و يتركّب منهما نوع طبيعي . و مثل هذا الأمر كيف يكون مفارقاً عن الأجسام ؟ والمفارق ليس وجوده هذا الوجودالتعلّقي ، وليس كون البدن آلة لها ككون المنحت و المنشار آلة للنجار حتّى يستعملها تارة و يتركها اُخرى ، والذات المستعملة هي كما هي من قبل و من بعد ، ولا كونها في البدن ككون الربّان في السفينة و صاحب الدّار في الدّار ، تدخل فيها و تخرج عنها والسفينة بحالها والدّار بحالها ، فالدليل المذكور لم يدلّ على بقاء النفس مادام وجودها النفساني بعد البدن . نعم قد دلّ على أنّ الجوهر المفارق العقلي غير فاسد بفساد البدن .

بقي النظر في أنّ النفوس بعضها أو كلّها هل يستحيل وجودها إلى وجود جوهر لاتعلّق له بالجسم ، ولا حاجة إلى استعماله والاستكمال به . وبقي الكلام في كيفية هذا التحول والانقلاب الجوهري ، وطروّ حالة بهايصير الجوهر المتعلّق الوجود بالمادةجوهراً مفارقاً عنها ، و ستعلم كيفية هذا عن قريب .

و أمّا الّذي ذكروه من أنّ الفاعل إذاكان منزّهاً عن التغيّر كان صدور الفعل عنه في وقت دون ما قبله موقوفاً على شرط ، وشرط الحدوث لأمر غني في وجوده عنذلك الشرط استحال أن يكون عدمه مستلزماً لعدم ذلك الفعل أو مؤثراً فيه ، كلام لا فائدة فيه ، فانّ حدوث [1] الشيء ليس إلّا وجوده الخاص به ، و ليس حدوث الوجود صفة زائدة على الوجود عارضة له حتى يكون شرطها غير شرط الوجود ، بل شرط الحدوث و شرط الوجود واحد ، فاذا عدم [2] الشرط عدم المشروط .

و أيضاً لا معنى لكون أمر مادي استعداداً أو شرطاً لوجود جوهر مفارق الذات

(١) ليس كذلك فان الحدوث هوالحدالمشترك بين الوجودوالعدم ، وليس وجوداً ولاعدماً وتعمر فى الاموراالعامة فى دفع شبهة من نفى التأثير والتأثر فى حال الحدوث لافى حال الوجود ولا فى حال العدم ، و قوله : وليس صفة زائدة ممنوع كيف ؟ و سنخ الوجود معرى عن الحدوث فشرطها ليس شرطهألاترى ان علة الاربعة ليست علة الزوجية مع أنها لا تنفك عن لازمها ـ س ر ه .

(٢) ممنوع اذعلة الحدوث قدتكون غيرعلة البقاء كما فى علة حدوث البناء و علة بقائه ، فهاهنا شرط حدوث النفس البدن ، وعلة بقائهاالعقل الفعال ـ س ر ه .

غني الوجود عن المواد و أحوالها كما هو عندهم . وبالجملة استعداد [١] المادة لا يكون إلّا لما يكون حالاً من أحوالها ، ولا معنى لكون الشيء مستعداً لأمر مباين الذات عنه ؟ فكن مترقباً لما يتلى عليك إنشاءالله تعالى .

فصل (٥)

في أن (٢) الفساد على النفس محال

ذكروا في بيانه حجتّين : إحداهما إنّ النفس ممكنة الوجود ، وكلّ ممكن فله سبب في وجوده فللنفس سبب ، والسبب مادام يبقى موجوداً مع جميع الجهات الّتي باعتبارها

(١) خلاصة الاشكال من وجهين :

أحد هما : انه كيف يكون وجود جوهرمفارق مرهوناً باستعداد خاص ووقت خاص مع تساوى نسبته الى كل الاوقات وتجرده عن كل المواد ؟

وثانيهما : ان المستعدله لابدأن يكون حالا من أحوال المستعد متصلابه و المستعد مستكملا بذلك المستعدله و المفارق مباثن الذات عن الموادوالاجسام فكيف يكون حالا لها ؟ و بالحقيقه هذاهوالاشكال الذى سينقله عنأفضل المتأخرين المحقق الطوسى قدس سره في الميعاد المشرقى ، ولهذا قال : فكن مترقبا ، و أقول : هذا كلام حق و اشكال صعب لكن بعضه مشترك الورود عليهم وعليه قدس سره كما سيشيراليه في موضعين من أن الوجود التجردى الروحانيفى البقاء كيف حدث ؟ وماهوجوابه من أن الحادث وجود الرابط بينهمافهوجوابهم ، ولكن أين الثريا من الثرى ؟ اذيلزم عليهم قدم النفس ذاتاً اذ الحادث اضافة مقولية لها لاذاتها وعلى طريقته قدس سره من أنها جسمانية الحدوث روحانية البقاء ، و أنها فى أول الامركالطبائع السيالة ، و أن الاضافة وجودية اشراقية حادثة ذاتاً فى أول الامروان انسلخت فى آخرالامرعن الزمان ، ولايصدق على وجود ها المضى والحال و الاستقبال بل جميع الازمنة و الزمانيات بالنسبة اليها تصير كالان والامكنة والمكانيات كالنقطة و كيف لا ؟ وهذاهكذا بالنسبة الىمدركاتهاالكلية فضلاعن ذاتها المجردة ، و أيضا على طريقته هى ذات أطوار وشؤون ذاتية و على طريقتهم ليس لها الامقام واحد هومقام التجرد ، و أما انه ما حامل استعداد وجودها التجردى البقائى ؟ فسيحققه عنقريب ـ س ر ه .

(٢) مامضى كان محالية الفساد عليها بفساد البدن وهاهنامحالية الفساد عليهامطلقاً ـ س ر ه .

كان سبباً استحال انعدام المسبب كما سبق ذكره في مباحث العلّة والمعلول ، فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها بسبب انعدام سببها أوشيء من أجزاء سببها التام ، والأسباب أربعة : و يستحيل انعدامها لانعدام سببها الفاعلي لأن السبب الفاعلي لها كما سنبيّن جوهر عقليّ مفارق الذات من جميع الوجوه عن المادة فيمتنع عدمه ، لأنّ الكلام فيه كالكلام في النفس . ومحال أن يكون انعدامها لانعدام السبب المادي ، لأنا قد بيّنا إنّ النفس ليست مادية بل مجرّدة . و محال أن يكون لعدم السّبب الصوري لأنّ صورة النفس بعينها ذاتها ، و لأنّ الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فإن كان لعدم صورة اُخرى لزم التسلسل . ومحال أن يكون لعدم السبب التمامي لهذا الوجه أيضاً فيمتنع عدم النفس مطلقاً . وأما الصور والأعراض الّتي يصحّ عليها ذلك العدم فذلك لصحّة(١)

(١) حتى الفاعلية وهاهنا اشكال ظاهر الورود ، وقد نقله السيد المحقق الداماد عن المحقق الطوسي قدس سرهما في القبسات ، و قدوصفه السيد قدس سره بانه من مستصعبات العقد التعضيلية ، وهوانه اذا عدم شيء في العالم لزم منه عدم الواجب تعالى عن ذلك لان عدم ذلك الشيء امالعدم شرطه أوشرط علته أولعدم جزء علته ، والكلام في عدمه كالكلام فيه حتى ينتهي الى الواجب تعالى لان الموجودات بأسرها ينتهي في سلسلة الحاجة الى الواجب تعالى . و الجواب : ان عدم الحادث ينتهي الى عدم مرتبة وقطعة من حقيقة متجددة بالذات كالطبيعة الجوهرية السيالة الوجود عند المصنف ، و كالحركة الوضعية الفلكية عند القوم ، وتلك الحقيقة كل حد منها ضروري العدم عند وجود حدآخر بلاحاجة الى علة اخرى ، كضرورة عدم يوم الجمعة في يوم الخميس و يوم السبت ، فاذا انتهى عدم الحادث الى عدم تلك المرتبة من تلك الحقيقة السيالة الوجود يقال : عدمها ذاتي - والذاتي لايعلل - فلاينتهي الى عدم الواجب تعالى ، فالجاعل جعل نفس ذاتها جعلا بسيطا لأنه جعلها متقضية متجددة ، والسيد قدس سره أشار أولا الى ما ذكرناه و ثانيا الى تحقيق آخر بقوله : فاذن يجب علينا أن نقطع وريد الشبهة ، ونجب عرق الاعضال فنقول: ما حققناه لك ان الحدوث و الزوال في عالم امتداد الزمان لا يتصحح الا بالانتهاء الى طبيعة متجددة متصرمة يكون طباع جوهرها ثبات اتصال التجددوالتصرم ، وسيلان استمرار الحدوث والبطلان من غير استناد في الانقضاء و التصرم الى علة خارجة عن ذاتها يضمن للمتأمل المخرج عن هذه المضايق ، ولكنانستأنف الان بياناً طارفاً من سبيل آخر فاعلمن أنه انما يعتاص الامر هنالك على من يتوهمانه الفاسدة يحسب أن العدم الطارى على الشيء الكائن الفاسد في الزمان حادث متجدد في متن الواقع ، وطرو العدم عبارة عن تجدد البطلان ☆

العدم على أحد أسبابها حتى الفاعلية ، لكون فاعلها القريب جائز العدم لأنّ حدوثها لأجل أمزجة مختلفة يفيد استعدادات مختلفة ، وقد سبق أنّ الأمر هاهنا ليس كذلك .

☆ بعد التقرر ، وأن انعدام الشيء الزماني انما هو بارتفاع وجوده الحاصل في زمن حصوله من تلقاء الجاعل الموجب عن وعاء التحقق عن زمان الحصول ، وأن العدم فعل الفاعل ، والفاعل فاعل البطلان ، وأن عدم حصول الشيء في زمان ما غير متحقق الصدق الا في ذلك الزمان ، ومع تحققه لاقبله ، و أن انتفاء المانع متقدم على وجود المعلول بالذات تقدماً بالطبع لكونه من أجزاء علته التامة ، وشيء من تلك الاوهام ليس له في عالم العقل من نصيب ، ولا في اقليم الحكمة من خلاق ، وان في المتكلفين والمتفلسفين أقواماً وعشائر تلك أمانيهم ،ومن هو على بصيرة في أمره يعلم أن مايحدث ويتجدد ويعقل فيه الفعل والقبول يكون لامحالة شيئاً ما يعبر عنه بالليسية والانتفاء بل هو سلب محض وليس صرف لايخبر الاعن لفظه ولايروم بمفهومه الا أنه ليس في الحصول أمرما أصلا ، وانما طروالعدم على الكائن الزماني هو سلب وجوده في الزمان العاقب سلباً صرفاً ، ثم قال : أفليس من المنصرح أن ارتفاعه عن زمانه في قوة اجتماع النقيضين وعن الزمان البعد غيرمعقول اذلم يكن متحققاً قط ؟ فاذن قد استوى واستبان أن الزوال حقيقة انقطاع اتصال الفيضان لعدم الافاضة الابقائية المعبرعنها في القرآن الحكيم والتنزيل الكريم تارة بالحفظ «ولايؤده حفظهما» ، وتارة بالامساك «ويمسك السماوات والارض أن تزولا» ، وانه لاعدم الاوهو أزلي وان طرو العدم على الحادث الزماني انما معناه المحصل تخصيص وجوده بزمان مامحدود في جهة النهاية بحد بعينه كما هو محدود في جهة البداية كذلك ، وذلك الوجود المحدود بحدى الطرفين غيرمرتفع لاعن الدهر ولاعن ذلك الزمان المحدود في الجهتين ، ثم قال : فاذن قد بزغ أن العدم اللاحق بالكائن الفاسد أزلي ليس يصح استناده الى عدم تحقق العلة التامة لحصول الوجود في الزمان العاقب من بدو الامر في الازال والاباد رأسا ، كما أن العدم السابق قبل حصول الوجود الحادث في الزمان الاول أيضاً كذلك ، لا أنه متجدد مستند الى انتفاء جزء مامن أجزاء العلة التامة للوجود الحاصل في زمان الكون ؛ فان العلة التامة لذلك الوجود ولاي وجود قد دخل في التحقق غيرمنتفية أبداً ، وانما الصحيح ان العلة التامة لتقررما مفروض ووجود مامقدر غيرداخلة في التحقق من بدو الامر أزلا وأبداً ، والعدميات الازلية سابقة كانت أولاحقة من حاشيتي الوجود الكائن في زمان بعلية متسلسلة في العلية والمعلولية على الجهة اللايقفية بماهي متمثلة في لحاظ العقل ، متمائزة بحسب الاضافة الى السلكات لا الى نهاية اخيرة يقف الامر عندها فليستيقن انتهت كلماته النورية . و انما نقلنا ها بطولها مع كونه خروجاً عن طور هذه الحاشية لا شتمالها على تحقيقات شريفة نافعة في هذا المقام ، وفي مقامات آخر فليدرك بعد غوره وليذ عن حسن طوره ـ س ر ه .

وثانيتهما [1] إنّ كلّ متجدّد فانه قبل تجدّده ممكن الوجود المتجدّد وإلّا لكان ممتنعاً ، والممتنع غير موجود فإنّ المتجدّد غير المتجدّد هذا خلف . ونعني بهذا الإمكان الاستعداد التام على ما عرفت ، وذلك الاستعداد التام يستدعي محلا لأنّ الّذي يوجد فيه إمكان وجود الشيء هو الّذي حصلت فيه قوة وجود ذلك الشيء أي استعداده القريب .

إذا ثبت ذلك فنقول : النفس لو صحّ عليها العدم لوجب أن يكون هناك شيء يوجد فيه إمكان ذلك الفساد ، و ذلك الشيء ليس هو ذات النفس فإنّ النفس لا تبقى ذاتها مع الفساد ، والّذي فيه إمكان الفساد يجب أن يبقى مع الفساد ، فإنّ ذلك الشيء مادة النفس ، فيكون للنفس مادة ؟ فننقل الكلام إلى تلك المادة فإن صحّ عليها الفساد احتاجت إلى مادة أُخرى ولزم التسلسل و هو محال . و إذا انقطع التسلسل فذلك السنخ الباقي مما لا يجوز عليه الفساد والعدم ، وهو جزء النفس ولا يكون جزئها الباقي ذات وضع و إلّا لكانت النفس منافية لمقارنة الصور العقلية ، و لكانت ذات وضع وحيّز و هو محال كما بيّن ، و إذا كان ذلك الشيء الّذي ثبت بقاؤه مجرّداً عن الوضع والحيّز قابلة للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس بعينها إذ لا نعني بالنفس إلّا جوهراً مجرّداً قابلاً للصور العقلية ، فالنفس لا يصحّ عليها العدم .

فإن قيل : أليست لها مادة توجد فيها قوة حدوثها فلم لا يجوز أن يحصل في تلك المادة قوة فسادها .

فنقول : الفرق ثابت لأنّ الّذي فيه قوة الحدوث هو البدن ؛ و ذلك مما يصحّ أن يبقى مع الحدوث ، أمّا الّذي يوجد فيه قوة الفساد لوكان هو البدن لكان البدن باقياً مع فساد النفس ، وبالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس ، فظهر الفرق بين البابين . هذا ما في مسفورات القوم ، والحجتان إنما تنهضان دليلا على امتناع الفساد على جوهر بسيط مباين الوجود عن المادة و لواحقها لا على امتناع فساد ما وجوده هذا الوجود الارتباطي

(١) حاصله ان الفساد أمر متجدد وكل متجدد كوناً كان أو فساداً مسبوق بحامل استعداد ، وحامل استعداد فساد النفس اما هي وهو ظاهر البطلان ، واما مادة لها ولا مادة لها وعلى تقدير جوازها يلزم الخلف اذ المادة هي الجزء المقوم واذا لم يكن لها وضع وحيز ونحوهما كانت هي النفس الباقية ـ س ر ه .

التعلّقي ؟ و مثل ذلك الوجود كما يمتنع فساده بفساد البدن كذلك يمتنع عدمه السابق عليه و حدوثه بحدوث البدن ، بل لاتجدّد له أصلا ، فإنّ كلّ ما هو كائن فاسد . و كلّ مالا فساد له لا كون له . و بالجملة الموجودبوجود واحد بالعدد يمتنع أن يكون حادثاً و مفارقاً عن المادة إلّا بأن تقع له الحركة الجوهرية الاشتدادية ، وصيرورته مجرّداً بعد ما كان متعلّقاً .

بقي الأشكال [١] في أنّ وجوده التجرّدي كيف حدث والمجرّد لا تعلّق له بمادة ؟ ولاله استعداد وجود .

والجواب عنه كما سيجيء حسب ما وعدناه لك ، و انموذج ذلك الجواب إنّ صيرورة النفس مجرّدة ليست عبارة عن حدوث وجود أمر مجرّد لها بل عبارة عن قطع وجودها التعلّقي و رجوعها إلى مبدئها الأصلي ، فبالحقيقة حدوث الأمر المجرّد لشيء عبارة عن حدوث رابطة بينهما كما قيل في حدوث [٢] الحافظة للنفس وهي خزانة معقولاتها ،

وأما الّذي ذكر هاهنا من بيان الفرق بين حامل قوة الحدوث و حامل قوة الفساد ، و أنّ البدن فيه قوة حدوث النفس لأنه يبقى معها و ليس فيه قوة الفساد إذلا يبقى معها .

ففيه مغالطة مبناها اشتراك لفظ القبول واطلاقه تارة بمعنى القوة الاستعدادية [٣] و تارة بمعنى الانفعال و الاتصاف ، أو عدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض ، فإنّ حامل قوة الحدوث للنفس ليس هوالبدن الحيّ بل شيء آخر كالنطفة ومايجري مجراها ، وهوغيرباق عند حدوث الصّورة النفسانية ، والبدن الباقي مع النفس هوقابل النفس بمعنى

---

(١) أى في البقاء لافي الحدوث كما هومذهب المصنف قدس سره هذاما أشرنا اليه سابقاً من أنه مشترك الورود ـ س ر ه .

(٢) فان ذات العقل الفعال ليس له حدوث في زمان ، ولاله وجود استعدادى الا أنه بما هو حافظة وخزانة للنفس حادث ـ س ر ه .

(٣) والقابل بهذا المعنى لايجامع المقبول والالزم اجتماع القوة و الفعلية بخلاف القابل بمعنى المنفعل و المستكمل فانه يجامع المقبول والالم يكن منفعلا ولا مستكملا ، والبدن قابل لوجود النفس وحدوثها بالمعنى الثانى وليس بقابل له بالمعنى الاول ، فان حامل قوة الحدوث للنفس ليس هوالبدن الحى الخ ـ ل ر ه .

المستكمل بها الاستكمال الجزء المادي بالجزء الصوري من المركب ، ويجوز أن يكون هو بعينه قابل قوة الفساد لها ، و الّذي يقبل الفساد شيء آخر هو باق مع الفساد ، ففي قابل كلّ (١) من الطرفين أي الكون والفساد اعتباران متغايران اعتبار مامنه الشيء و اعتبار مافيه الشيء ، و اهمال الفرق بينهما مغلطة فكن متيقظاً ، فاستمع ماسيقرع سمعك يوم يناد المناد من مكان قريب .

فصل (٦)

في ذكر ميعاد مشرقي

اعلم أنّ المحقق الفاضل أفضل المتاخرين نصير الدين محمّد الطوسي ره قد بعث رسالة إلى بعض معاصريه من العلماء هو العالم النحرير شمس الدين الخسروشاهي ، وسئل عنه بعض المسائل المعضلة طالباً للكشف عن وجوه إعضالها ، وحلّ عقد إشكالها فلم يأت ذلك المعاصر بجواب ، وكانت مسألة بقاء النفس بعد البدن إحدى تلك المسائل غير المجابة و قد قررها بقوله : ما بال القائلين : بأنّ مالاحامل لإمكان وجوده وعدمه فإنه لايمكن أن يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود حكموا بحدوث النفس الإنسانية وامتنعوا عن تجويز فنائها ؛ فإن جعلوا حامل إمكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل إمكان عدمها أيضاً ، وإن جعلوها لأجل تجردها عما يحلّ فيه عادم حامل لإمكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لأجل ذلك بعينه عادم حامل لإمكان الوجود فيمتنع وجودها بعد العدم في الأصل ، و كيف (٢) ساغ لهم أن جعلوا جسماً مادياً حاملا لإمكان وجود جوهر مفارق مباين

(١) كما أن المادة تطلق على حامل قوة الشيء ويجامع الفقدان ، وتطلق على حامل الصورة وتجامع الوجدان كذلك قابل كون الشيء قد يجامع الاستعداد و الفقدان ، وقد يجامع الفعلية والوجدان ويمانع القوة والاستعداد ، و هكذا قابل الفساد و هذان مراده باعتباري مامنه ومافيه ، وأما الاعتبارأن لما بالذات ومابالعرض فهما ان البدن قابل بالذات للنفس وحامل قوة النفس باعتبار اشتماله على أجزاء المنى المنخلق منها الاعضاء الاصلية ، فهو حامل القوة بالعرض ، وهكذا في حامل قوة الفساد ، و قابل الفساد المجامع للوجدان س ر ه .

(٢) أي نغمض أولا عن صحته وسقمه ونقول : ان ساغ كون الجسم حاملا لكون النفس ☆

الذات إياه ؟ فإن جعلوها من حيث كونها مبدءاً لصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لإمكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لإمكان العدم ، وبالجملة ماالفرق بين الأمرين في تساوي النسبتين ، هذا ما ذكره بعبارته المنقحة الواضحة الدالة على أنّ ما اُجيب عن هذا الإشكال في الكتب حتى في شرحه للاشارات غير مشبع ولاتام عنده .

و نحن قد أجبنا [١] عن هذا السؤال في سالف الزمان بأنّ البدن الإنساني استدعى باستعداده الخاص من واهب الصور على القوابل صورة مدبّرة متصرفة فيه تصرفاً يحفظ به شخصه ونوعه فوجب صدورها عن الواهب الفياض ، لكن وجود صورة يكون مصدراً للتدابير البشرية والأفاعيل الانسية الحافظة لهذا المزاج الاعتدالي لايمكن إلّا بقوة [٢] روحانية ذات إدراك وعقل وفكر وتميز ، فلامحالة تفيض من المبدء الفيّاض

☆ فليسغ كونه حاملا لفسادها ، ثم ننقده ونقول كيف ساغ أن يكون الجسم حامل استعداد المجرد ، والمجرد استعداد و قوة له ، ثم كيف يكون الشيء مستعدالامر مباين كمامر؟ - س ر ه .

(١) أي وافقنا القوم وارتضينا سابقاً جوابهم سيمامع بذلنا الجهد في تنقيحه كما أشاراليه ، ولكن في مباحث الماهية قريبا بمبحث تحقيق المثل عبرعنه بما يقال - س ر ه .

(٢) ليس المراد ان البدن استدعى صورة متصرفة مقارنة وكان هذا الاستدعاء في الواقع غلطاً وخطاء أذان التصرف في البدن الانساني انما يكون بقوة روحانية حتى يقال لا غلط في الطبيعيات ولاخطاء في استعدادات المواد حيث لاروية ، ولا أن الواهب رأى أن اللائق بحاله القوة الروحانية المميزة المفكرة فاعطى ماهو مقتضى لسان حاله حتى يقال : كان البدن حينئذ حامل استعداد القوة المجردة فالاشكال بحاله ، ولاالمراد أن البدن استدعى القوة المتصرفة المقارنة وأصاب وأعطاها الواهب اياه الا أنه زاد على مااستدعاه بمحض الجود باعطاء حقيقة مفارقة أيضاً تلك المقارنة رقيقتها وظلها أومبدء مفارق تلك القوة المقارنة خادمة حتى يقال : هذا خلاف مقتضى العدل اذ لو لم يشترط الاستعداد لوهب الفياض النفس الناطقة للنملة بمحض الجود ، بل المراد كماسيشير اليه ان مادة البدن استدعت واستعدت للقوة الروحانية أيضاً ولكن بالعرض ، و مقتضى العدل أن الهبات على حسب الاستعدادات ولو بالعرض .

ان قلت : ان لم تكن لتلك الحقيقة المفارقة حامل امكان وجود كانت داخلة تحت القاعدة القائلة بان مالا حامل لامكان وجوده لايوجد بعدالعدم فلم يكن حادثة ، و ان كانت مادية ، و لايمكن أن يقال لها حامل امكان الوجود بالعرض اذيقال : كذلك لها حامل امكان الفساد بالعرض . ☆

الّذي لابخل ولامنع فيه جوهر النفس وحقيقتها ، فإذن وجود البدن بإمكانه الاستعدادي مايستدعي إلّاصورة مقارنة له متصرفة فيه بماهي صورة مقارنة ، ولكن جودالمبدء الفيّاض اقتضى صورة متصرفة ذات حقيقة مفارقة أو ذات مبدء مفارق ، وكما أنّ الشيء الواحد يجوزأن يكون جوهراً من جهة وعرضاً من جهة اُخرى كالصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن ، لما تقرر عندهم أنها جوهرمستغن عن الموضوع بحسب الماهية وعرض مفتقر إليه بحسب هذا الوجودالذهني العلمي بل كيف نفساني عندهم ، وكذا يجوزأن يكون شيء واحد مجعولاً من جهة غيرمجعول من جهةاُخرىكالوجود والماهية لشيء واحد ، فكذلك يجوز أن يكون شيء واحد كالنفس الإنسانية مجرداً من حيث كونه ذاتاً عقلية ، أوله ذات عقلية ، مادياً من حيث كونه متصرفاً في البدن أوله قوة متصرفة في البدن ، فإذاكانت النفس مجردة من حيث الذات ومادية من حيث الفعل فهي من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه زائلة بزواله ، وأما من حيث حقيقتها الأصلية أومبدء حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن إلّا بالعرض ، و لا فاسدة بفساده ، ولا يلحقها شيء من نقائص الماديّات إلّا بالعرض فتدبّر .

هذا ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة أهل النظر مع فضل تنقيح ، وأمّا الّذي نراه الآن أن نذكرفي دفع هذا السؤال وحلّ الإعضال فهو إنّ للنفس الإنسانيّة مقامات ونشآت ذاتيّة ، بعضها من عالم الأمر والتدبير «قُل الرّوح من أمر ربّي» وبعضها من عالم الخلق والتصوير «منها خلقناكم و فيها نعيدكم و منها نخرجكم[1]» فالحدوث

☆ قلت : نلتزم ذلك كما يرشد اليه ما يأتي من قوله : وهي من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن الى قوله : هذا ماسنح ، ولكن اياك وأن تفهم من قوله : بالعرض الكذب والاعتبارى المحض ، وأيضاً اياك وأن تفهم من قبيل حركة جالس السفينة بالعرض ، بل هذا من قبيل وجود الكلى الطبيعى بالعرض لتحقق الوجود الخاص ، و وجود الجنس بالعرض لوجود الفصل فى البسائط ـ س ر ه .

(١) الانشاء من الارض فى الاخرة باعتبارأن البدن الاخروى الذى له الصورة الحسناء أوالشوهاء ، وصورة الاعمال من الحوروالقصوروالزمهرير والحرور و غير ذلك انما حصلت كلها فى هذا البدن الدنيوى وهذه النفس من حركاتها وملكاتها فانشأها وان كان من الاعمال والملكات كما هو مقتضى تجسم الاعمال المبرهن عليه والوارد فى الملة ☆

والتجدّد إنّما يطرءان لبعض نشآتها، فنقول : لمّا كانت للنفس الإنسانيّة ترقّيات وتحوّلات من نشأة أُولى إلى نشأة أُخرى كما أُشير إليه[1] بقوله تعالى : « ولقد خلقناكم ثمّ صوّرناكم ثمّ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » فإذا ترقّت وتحوّلت و بعثت من عالم الخلق إلى عالم الأمر يصير وجوده وجوداً مفارقاً عقليّاً لا يحتاج حينئذ إلى البدن و أحواله و استعداده ، فزوال استعداد البدن إيّاها يضرها ذاتاً و بقاءاً بل تعلّقاً و تصرّفاً إذ ليس وجودها [2] الحدوثي هو وجودها البقائي لأنّ ذلك مادي وهذا مفارق عن المادّة ، فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها و مصيرها إلى المبدء الفعّال فهي بالحقيقة جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء ومثالها كمثال الطفل و حاجته إلى الرحم أولاً ، و استغنائه عنه أخيراً لتبدل الوجود عليه . وكمثال الصيد و الحاجة في اصطياده إلى الشبكة أولاً ، والاستغناء في بقائه عند الصياد أخيراً ، ففساد الرحم والشبكة لاينافي بقاء المولود والصيد و لا يضرّه .

و أيضاً حاجة الشيء إلى أمرّ ما لا يستلزم حاجة لوازمه الذاتيّة إليه كحاجة الوجود المعلولي إلى جاعل دون ماهيته لأنّها غير مجعولة كما مرّ ، مع أنه من لوازم الوجود ، وككون وجود المثلث معلولا وعدم كونه ذا الزوايا الثلاث معلولاً .

ثمّ اعلم أنّ العلّة المعدة علّة بالعرض عند التحقيق ، وليست علّيتها كعلّية العلل الموجبة حتى يقتضي زوالها زوال المعلول ، وماذكروه من قولهم : كلّ ما لا حامل لإمكان

☆ البيضاء الا أنها بواسطة البدن الترابي الدنيوى ، وأيضاً انشاء هذا البدن الدنيوى من الارض بعينه انشاء البدن البرزخي والاخروى لانهما شديدا هذا و كمالهما ، والتفاوت بينها كالتفاوت بين صورة فى لوح أوموضوع و بين هذه الصورة اذاغنت عنه ، و شيئية الشيء بصورته ، وأيضاً هذية الثلاث وهويتها بهوية النفس و سيجيء تحقيقه في المعاد ـ س ر ه .

(١) بالصور الطبيعيه ثم صورناكم وصورنا أعمالكم بالصور المثالية ، ثم قلنا للملائكة اسجدوا لادم أى ادرجوا وانطووا في وجوده في مقام الاتحاد بالعقل ـ س ر ه .

(٢) هذا مع قوله و أيضاً حاجة الشيء وقوله ثم اعلم ان العلة المعدة وجوه ثلاثة لبقاء النفس بعد فناء البدن ، و أجوبة لقول المحقق الطوسي قدس سره فهلا جعلوه حامل امكان عدمها أيضاً ـ س ر ه .

وجوده أو عدمه فا نّـه لا يمكن أن يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود ، لا يستلزم[١] القول بأنّ ما لا حامل لإمكان وجوده وعدمه لا يمكن أن يوجد بعد الوجود ؛ إذ ربّما يكون وجوده السابق من غير حامل [٢] كافياً في رجحان وجوده اللاّحق ؛ وذلك إذا كان وجوده اللاّحق طوراً آخر من الوجود بأن يكون كمالاً وتماماً لوجوده السابق ، و من نظر في مراتب الأكوان الاشتدادية لموجود كوني كالسواد في اشتداده ، وكحرارة الفحم في اشتدادها ، وجد أنّ حامل إمكان كلّ فرد ضعيف وقوته يزول عنه ذلك الإمكان ولا يزول حقيقة ذلك الفرد بل يشتد ، و إنما يزول نقصه و ضعفه فلا يلزم في الحركات الاستكمالية أن يكون زوال إمكان الشيء و استعداده منشئاً لزوال وجوده بل لتبدل وجوده ، وتبدل وجود الشيء قد يكون إلى عدمه ، وقد يكون إلى وجود أقوى وأكمل من وجوده المتقدم ، ومن هذا القبيل بطلان استعداد البدن للنفس لا يستدعي إلاّ زوال وجودها البدني المفتقر إلى مادة البدن ، و زوال وجودها الأولى وتبدله لا يلزم أن يكون بطريان العدم عليه بل بطريان الوجود الأقوى لها . فالقاعدة المذكورة أي كون ما هو حامل لامكان وجود الشيء فزواله أو زوال استعداده يستدعي زوال ذلك الوجود بعينه حقة لا شبهة فيه ، لكن زوال كلّ وجود خاص بخصوصه لا يلزم إلى عدم مطلق له بل ربّما يكون تبدله إلى نحو آخر من الوجود كما في الاستحالات[٣].

---

(١) فان قولهم مالاحامل الخ مستلزم لعكس نقيضه ، وهوما يوجد بعد العدم أويعدم بعد الوجود لاحامل لامكانه ، وأما مالاحامل لامكانه لايوجد بعد الوجود فلاملازمة هاهنا فعلى هكون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء لامادة حاملة فى البقاء ولااشكال ، ومرجع الوجود بعدالوجودوهوالبقاء هوالوجودالسابق ، ومثاله الموجود الكونى فهكذا الموجود الابداعى بحسب البقاء ،وفى الحقيقة المرجح للاتصال كمامرزمانى ، واماالمتصل به والمتحول اليه فهومجرد عن الاوقات والاستعدادات ـ س ر ه .

(٢) متعلق بوجوده اللاحق فكأنه قال بكون وجوده السابق مع حامل كافياً فى رجحان وجوده اللاحق من غيرحامل ، و ذلك مثل أن يكون شىء مرجحاً و معداً لسيلان ماء نهرالى مهبط ثم كان ماء النهرمتصلا بماء بحر، و يمكن ارجاع الجواب الاول أيضاً الى هذا فان هذا تأويل الاول وباطنه ، والاول قشرهذاوظاهره ، ولكن بشرطأن يحمل الروحانية فى الاول على الروحانية فى البقاء لا فى الحدوث فاحسن التأمل ـ س ر ه .

(٣) هذا بعد ما بين ان الوجود المفارقى وجود بعد وجود لايتوجه فان الوجود ☆

فإن قلت : ننقل الكلام إلى حدوث ذلك الوجود المفارقي للنفس كيف حدث لها وكل حادث يفتقر إلى مادة ، والمجرد لا مادة له .

قلت : الحادث هاهنا ليس في الحقيقة إلّا اتصال النفس بذلك المفارق وانقلابها إليه ، لا نفس وجود ذلك المفارق ، وذلك الاتصال أو الوجود الرابطي أو ما شئت فسمّه حدوثه مسبوق بالاستعداد ، وحامل هذا[1] الاستعداد هو النفس ما دامت متعلّقة بالبدن ، وحامل فعلية ذلك الاتصال هو النفس عند اتحادها بالعقل ، وقد مرّ أنّ حامل قوة الشيء غير حامل وجوده ، وإن وجب أن لا يكون مبايناً صرفاً أيضاً .

ثمّ إنّ الحكماء الإلهيّين قد أثبتوا للطبائع حركة جبلّية إلى غايات ذاتية كما مرّ غير مرّة ، وأثبتوا لكلّ ناقص ميلا أو شوقاً غريزياً إلى كماله ، وكلّ ناقص إذا وصل إلى كماله أو بلغ إلى إيّته إتحد به وصار وجوده وجوداً آخر ، وهذه الحركة الجبلّية في طبيعة هذا النوع الإنساني إلى جانب القدس معلوم مشاهد لصاحب البصيرة ، فإذا بلغت النفس في استكمالاتها وتوجهاتها إلى مقام العقل وتحوّلت عقلا محضاً اتحدت بالعقل الفعّال وصارت عقلا فعّالا ، بل ما كانت عقلا منفعلا أي نفساً وخيالاً فزالت عن المادة

---

* بعد الوجود هو البقاء لا الحدوث . ويمكن أن يقال : لما كان الوجود الثاني متحداً مع الوجود الاول في الهوية لا مل محفوظ فيهما وسنخ باق بينهما كان حادثاً بحدوثه ، ولذلك لا يخرج وجود زيد الحادث مع عرضه العريض عن الحدوث فيطلق عليه الحادث ، وبالجملة هذا تفصيل مامر من قوله : بقى لك الاشكال فى أن وجودها التجردى ، وجوابه بقوله : وانموزج ذلك الجواب ـ س ر ه .

(١) الاولى أن يقال : ان المادة البدنيه انما كانت حاملة لامكان وجود النفس لها وهو وجود ها لغيرها ، وهكذا كل حامل لامكان وجود صورة أوعرض انما يحمل امكان وجوده له ، ثم لما تجردت النفس بالحركة الجوهرية عادت موجودة بنفسها تامة لا لغير ها فلم تحتج الى حامل لوجود ها ولا الى زمان يقارنها الا بحسب التجوز وذلك كمقارنة الادراك العقلى والخيالى للزمان بواسطة مقارنة الالات الفاعلية البدنية بالعرض ، وانما قلنا : ان هذا التقرير أولى لان القول بكون النفس المتعلقة بالمادة فى فعلها مادة للنفس المجردة التامة كما ذكره ره لا يخلو عن شوب مناقشة ـ ط مد .

وسلبت[1] عنها القوّة والإمكان وصارت باقية ببقاء الله سبحانه .

وبالجملة تحقيق هذا المبحث وتنقيحه لا يتيسّر إلّا من عرف كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعّال ، ومصير الأشياء في المبدء المتعال وذلك ميسر لما خلق له ، واعلم أنّ نشآت الوجود متلاحقة متفاضلة ومع تفاوتها متصلة بعضها ببعض ، ونهاية كلّ مرتبة بداية مرتبة اُخرى ، وآخر درجات هذه النشآت التعلّقية أوّل درجات النشأة التجردية ، وعالم التجرد المحض ليس فيه حدوث وتغير وسنوح حالة فلا يتغيّر ذلك العالم بدخول النفس إليه كما لا يتغير بصدورها منه كما علمت في الفصل السابق ، فورود النفس إلى ذلك العالم بنحو صدورها منه بلا استحالة و تجدد ، فعليك بالتأمل الصادق و التفطن اللائق كي تدرك ما ذكرناه ، متنوّراً بيت قلبك بإشراق نور المعرفة على أرجائه من عالم الإفاضة والإلهام ، والله يدعو إلى دار السلام .

فصل (٧)

في أن سبب النفس الناطقة أمر مفارق عقلي

قد سبق فيما مضى أنّ علّة النفوس لا يجوز أن يكون هي الجسم بما هو جسم و إلّا لكان كلّ جسم كذلك ؛ ولا أيضاً يجوز أن يكون قوة جسمانية لأنّ تلك القوة لا يخلو إمّا أن يحتاج في وجوده إلى ذلك الجسم أو لا يحتاج إليه في وجوده بل في[2] تأثيره فقط و كلا الشقين ممتنع ، فتأثيرها في وجود النفس ممتنع ، وقد فرضت مؤثرة هذا خلف . أما بطلان الأول فلوجوه :

أمّا أولا فلأنّ الصورة الجسمانية إذا فعلت في شيء كان فعلها لمشاركة القابل والقابل هو الجسم ، والجسم ممتنع أن يكون جزءاً من المؤثر كمامضى تحقيق هذا الوجه .

(١) أى الاستعدادى و أما الذاتى فهو لازم لماهيته ، أو المراد استهلاك أحكام الامكان مطلقاً وغلبة أحكام الوجوب لكون العقل من صقع الربوبية و لهذا باق ببقاء الله تعالى لا بابقائه ـ س ر ه .

(٢) كالنفس المجردة السماوية لاالمنطبعة ، وانما حملنا عليها اذالكلام فى النفس الارضية المطلقة ولانه يتعرض لها ويحكى عن الشيخ دفعها ـ س ر ه .

وأمّا ثانياً فلأنّ الصورةالجسمانية إنّما تؤثر بواسطة الوضع وحيثيته ؛ لأنّ (١) حيثية الوضع داخلة في قوام وجوده الجسمي ، ويمتنع حصول الوضع بالقياس إلى ما لا وضع له .

وأمّا ثالثاً فلأنّ العلّة أتم وأقوى من المعلول ، والجسماني أضعف وجوداً من المجرد لأنّ وجوده قائم بالمادة ووجود المجرد مستغنٍ عنه ، فإذن المؤثر في النفس يمتنع أن يكون محتاجاً إلى الجسم في وجوده .

وأمّا بطلان الثاني وهو أن يكون تلك القوة الموجدة للنفس غير محتاجة إلى الجسم في وجودها بل في موجديتها فلأنّ الّذي يحتاج في فاعليته إلى الجسم هو الّذي يفعل فعلا يمكن أن يكون ذلك الجسم آلة متوسطة بينه وبين معلوله ، وتوسيط الجسم لا يتصوّر إلّا من جهة وضعه و مقداره إذ جسمية الجسم بالوضع والمقدار ، فلامحالة يختلف نسبته بالقرب والبعد إلى ما يؤثر فيه وبحسبهما يختلف تأثيره ، فتأثيره في شيء يتوقف على أن يكون ذلك الشيء قريباً منه ضرباً من القرب ، إذ لو لم يتوقف على القرب ولم يتفاوت تأثيره بتفاوت درجات القرب وجب أن يكون تأثيره في القرب كتأثيره في البعيد ؟ فلا يكون لذلك الجسم دخلا في التأثير لأنّ وجود الجسم و نحو تشخّصه إنما يكون بوضع خاص له ، فإن كان التأثير في القريب من ذلك الجسم قبل تأثيره في البعيد عنه وجب أن يكون ذلك الفعل ممّا يصحّ عليه القرب و البعد فلا يكون أمراً مجرداً روحانياً ، فإذن كلّما يفعل بمشاركة الجسم وبواسطته فهو ذو وضع ، و ينعكس انعكاس النقيض إنّ ما لا يكون ذا وضع امتنع أن يكون بواسطة الجسم ، والنفس ممّا لا وضع له ، فإذن لا يمكن أن يوجد بواسطة الجسم . فإذن فاعل النفس غني في ذاته و فاعليته

(١) وذلك لان المقدار الذى يعد مادةالجسم للتجزئة الفكية ويقبل بذاته التجزئة الوهمية من اللوازم الغير المتاخرة فى الوجود للجسم ، وبعبارةاخرى من عوارض الماهية لامن عوارض الوجود بالنسبة اليه فالوضع الذى هو الهيأةالمعلولةللنسبتين المشهورتين داخل فى قوام وجوده لامن عوارضه المتأخرة فى الوجود فثبت المطلوب . و قوله : مالا وضع لهلانهمعدوم بعد ، والمعدوم لاوضع بالنسبةاليه، ولانهعلى تقديروجودهمجرد والمجرد لاوضع بالنسبة اليه - س ره .

عن المادة ، فالفاعل للنفس الناطقة أمر قدسي مفارق عن المادة و علائقها سواء أ كان صورة أو نفساً أخرى ، و ذلك الأمر المفارق هو المسمى بالعقل الفعّال عند الحكماء ، و عندالأوائل و عظماء الفرس سمّى « روان بخش » بلغتهم ، ووجه التسمية بالعقل إنه صورة مجردة معقولة لذاته بذاته فان كل مجرد عن المادة كما مر في مباحث العقل و المعقول يجب أن يكون عاقلا لذاته ، و إن عقله لذاته نفس وجود ذاته لا لأجل حضور صورة أخرى فذاته عقل وعاقل ومعقول ، و إنّما سمّى بالفعّال لوجوه ثلاثة :

أحدها إنّه موجد أنفسنا ومخرجها من حدّ العقل بالقوّة إلى حدّ العقل بالفعل .

وثانيها إنّه[1] بالفعل من جميع الوجوه ليس فيه شيء بالقوّة ، وهو كلّ المعقولات بل كلّ الموجودات بوجودها العقلي ، فأطلقوا عليه فعّال مبالغة في الفعل ، فعلى هذا كلّ عقل فعّال .

و ثالثها[2] إنّه الموجد لهذا العالم ومبدء صورها الفائضة منه على موادها

(١) بأن يكون فعال بمعنى النسبة الى الفعل لامبالغة فاعل كالتمار واللبان ونحوهما - س ر ه .

(٢) فيه أن هذا يستقيم على منهب المشائين اذعندهم فاعل النفوس و مخرجها من القوة الى الفعل هوالعقل الفعال ويعنون به العقل العاشر، وهوأيضاًفاعل هذا العالم باذن الله تعالى ، وقالوا اليه مفوض كدخدائية «أى تصرف» عالم العناصر، وأماعند الاشراقيين والمصنف قدس سره ففاعل النفوس الانسية مخرجها من القوة الى الفعل هورب النوع الانساني ، مبادى صور الانواع الاخرالتى فى هذا العالم أصحاب أنواعها لاصاحب النوع الانساني ولاالعقل العاشر، لانهم وان قالوا بالطبقة الطولية من العقول كما قالوا بالطبقة العرضية الا انهم لم يحددوا الطولية فى مبلغ معين كعشرة وعشرين ، بل قالوا يبلغ الانوار القاهرة في مراتب التنزلات والاصطكاكات الى نور لايفيض منه النور كما فى مراتب الاضواء الحسية من الضوء الاول والثاني والثالث الى أن ينتهي الى ضوء ضعيف لايفيض منه ضوء أصلا ، مع أن انواع هذا العالم نفساً كانت أوجسماً مستندة الى الطبقة المتكافئة لا الى الطبقة المترتبة ، على أنه قدس سره قال : فى مبحث المعاد الروحاني فى كل نوع من أنواع الكائنات لابد من واسطة مناسبة من الصور المجردة والجواهر العقلية ، وهم الملائكة المقربون المسمون عندالاوائل بأرباب الانواع، وعندالافلاطونيين بالمثل الافلاطونية، والصور الالهية انتهى . وهو كماترى يناقض ماذكره هنا ، ويمكن التوفيق بين كلاميه بأن المراد

و أمّا بيان أنّ ذلك الأمر ليس هو إله العالم واجب الوجود ، فهو لأنّه آخر المفارقات العقليّة الّذي فيه شوب كثرة ، و الباري واحد حق في غاية العظمة و الجلال والنفوس كثيرة .

فإن قلت : لم لا يجوز أن يكون بعض النفوس علّة لبعض كنفس الوالد في نفس المولود .

قلنا : قد مرّ فيما سبق أنّ تأثير النفس في شيء بمشاركة الوضع فلا تأثير لها فيما لا وضع له بالقياس إليها ، وهذا أولى ممّا ذكره الشيخ في كتاب المباحثات : من أنّ النفوس متحدة بالنوع فلو جعلنا النفس علّة لوجود نفس فلا يخلو إمّا أن تكون واحدة أو أكثر من واحدة ، فإن كانت واحدة فإمّا أن تكون معيّنة أو غير معيّنة ، و الأول محال لأنه ليس أحد المتفقين في النوع أولى بأن يكون علّة للآخر دون العكس . والثاني أيضاً محال لأنّ المعلول المعين يستدعي علّة معينة ، وأمّا إن كانت كثيرة فهو باطل أيضاً لأنّه ليس عدد أولى من عدد فكان يجب أن يكون المؤثر في النفس الواحد جميع النفوس المفارقة وذلك محال لأنّ الأقل من المجموع الحاصل في زماننا مستقل بالتأثير لأنّ المجموع الّذي قبل زماننا أقل من هذا المجموع و كان كافياً ، وبعض آحاد المجموع إذا كان كافياً لم يكن ذلك المجموع مؤثراً لما علمت من امتناع توارد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد ، فإذن لا يمكن تعليل النفس بمجموع السابقة ولا ببعض آحادها دون بعض ، فإذن يمتنع استناد وجود النفس إلى شيء من ذلك و هو المطلوب . لأنّ هذه الحجة مبتنية على اتحاد النفوس في الماهية و هي عندنا كما سيجيء من أحوالها متخالفة الأنواع بسبب رسوخ ملكاتها و أخلاقها الملكية أو الشيطانية أو البهيمية أو السبعية و إن كانت

☆ بالعقل الفعال الموجد المخرج للنفوس من القوة صاحب النوع الانسانى ، وكونه موجداً لهذا العالم ومبدءاً لصورها الفائضة منه على المواد باعتبار اشتمال صنمه على جميع الاصنام ، واشتمال صاحبه على الجهات الفاعلية النورية التى فى جميع الارباب ، فان نسبة صاحبه الى تلك الارباب كنسبة صنمه الى أصنامها فهو موجد لهذا العالم و صوره ، ولكن لها بماهى فى صراط الانسان . و بعبارة اخرى للماخوذات لابشرط بالنسبة اليه لا للماخوذات بشرط لا وان كانت الماهيات محفوظة ، والوجودات مابه الامتياز فيهاعين ما به الاشتراك والكل مخلوقة من فضالة طينته بل كانها المرائى له ـ س ر ه .

متحدة النوع في أول نشآتها ومتزاجة ذاتها القابلة للهيئات والعلوم ، فلوكانت بعض النفوس بعد خروجها في شيء من الملكات من القوّة إلى الفعل علّة لبعض لم يلزم [1] ما ذكره .

ثمّ القسم الأول من سفر النفس وهو السفر الرّابع حسب ترتيب النسخة المطبوعة و أمّا على ما عندنا من النسخة الخطيّة المستنسخة من النسخة المستنسخة من نسخة المؤلف عام ١٢١٠ هجريّة هو السفر الثّالث و لعلّه أوفق لتطبيق أسفار الكتاب على أسفار السلاك و العرفاء الّتي رتّب المؤلّف كتابه طبق حركاتهم وأسفارهم إلى الحقّ هذا ولا يخفى على القارىء الكريم ما بذلنا من المجهود العظيم والسّعي البليغ في إتقان الكتاب وتصحيحه وإخراجه بهذا الاسلوب اللّطيف والترتيب الأنيق ونحمدالله على هذا التوفيق ونسئله أن يوفقنا لطبع سائر أجزاء الكتاب كما أنّه تقدّم الشّكر الجزيل والثّناء الكثير على الفضلاء الّذين ساعدونا و ساهمونا في طبعه وتصحيحه فجزاهم الله خير جزاء الشّاكرين . والله وليّ التّوفيق والاحسان

الناشر

(١) اقول : ان النفس الشيطانية والبهيمية والسبعية لايمكن أن تكون شيئاًمنها علة مفيدة للنفس الناطقة لكونها أحسن منها ، وأما النفس الملكية فهي باعتبار كونها عقلا بالفعل وان امكنت عليتها للنفس الناطقة لكن بحسب هذا الاعتبار ليست غير العقل الفعال وأما باعتبار نفسيتها فلايمكن أن تكون علة للنفس الناطقة والالزم ماذكره الشيخ من كون أحد المتفقين في النوع علة للاخر، وليس أحد المتفقين في النوع أولى بأن يكون علة للاخر من العكس فتدبر ـ ل ر ه .

استصواب

بالرغم من اهتمامنا الشديد و سعينا البليغ فى تصحيح الكتاب لقد فاتتنا اغلاط قلائل غير خفية على أهل الفن والادب فيرجى اصلاحها طبق الجدول

ص	س	الصواب	الخطاء
٢٠	٤	اليقظة	القيظة
٦٦	٢٥	ادراكه	ادار كه
٧٥	١	لغاية	لعاية
٨٠	٧	الشراب	الشرات
٨٠	١٢	المدة	العدة
٨٣	٣	مختلفتان	مختلفان
١٠٧	٢٠	السوء	السؤ
١٠٧	٢١	نبيه	بنبه
١١١	٢٠	عللافاعليةمترتبة عللا	علافاعليةمترتبةعلا
١٢٧	١١	بين يدى اليه	بين يدالله
١٣١	١	هيولانياً	هيولاينا
٢٠٠	١٧	ضوءاً	وضءاً
٢٠٦	٣	للمحسوسات	للمحوسات
٢٣٦	٩	القسان	القسمان
٢٦٨	١٤	الجواهر	الجواهو
٣٠١	١١	جزءاً	جزاءاً
٣٢٠	٣	الوهمية	الوهية
٣٢٨	٩	التفتت	التفت
٣٣١	١٥	الانواع	الانواغ

فهرس المطالب

الباب الثالث

فهرس الاعلام

نبهنا فی فهرس الجزء الاول بأن المصنف قدس سره لم يصرح بأسماء بعض الاعلام الذين تعرض لكلماتهم خلال البحث الا بالكناية أو بعناوين اختصهم بها و نحن تسهيلا للقراء الكرام آتينا بأسمائهم الخاصة فی هذا الفهرس ، كما أن ماوضعناه من أرقام الصحائف بين القوسين راجع الى ما فی ذيل الكتاب من التعاليق تبعا لما هو المرسوم في وضع الفهارس

فهرس أسماء الكتب

٧